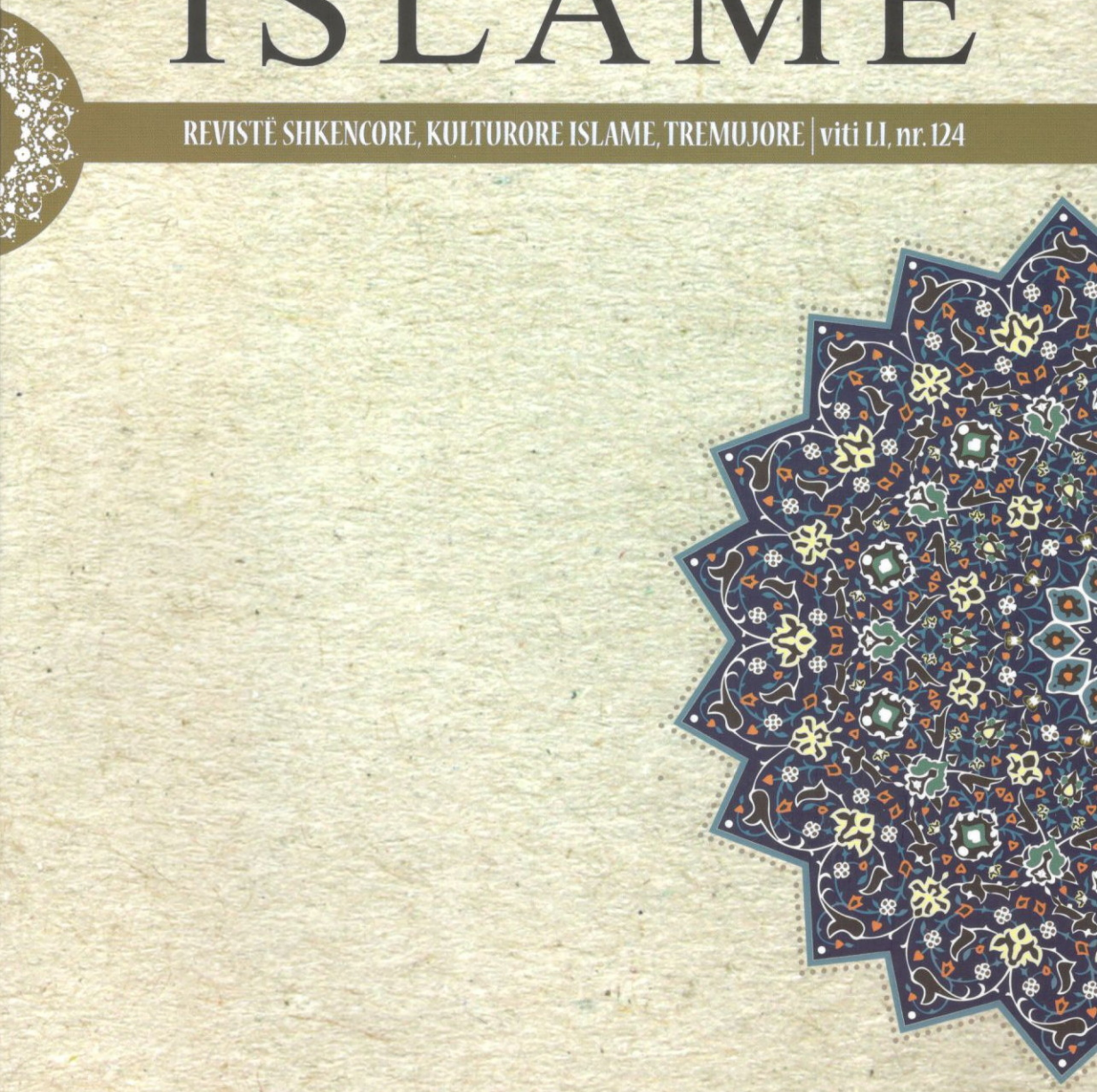
# EDUKATA ISLAME

REVISTË SHKENCORE, KULTURORE ISLAME, TREMUJORE | viti LI, nr. 124



Prishtinë, 2021

# Edukata Islame

*Revistë shkencore, kulturore islame, tremujore*
*Viti LI nr. 124 / 2021*

Boton: **Kryesia e Bashkësisë Islame e Kosovës**

*Kryeredaktor:*
**Sabri Bajgora**

*Redaksia:*
Dr. Abdulla Hamiti, Mr. Adnan Simnica, Ahmet Sadriu,
Dr. Fahrush Rexhepi, Kasim Gërguri, Dr. Sadik Mehmeti, Vedat Sahiti

email: **edukataislame@bislame.net**

*Redaktor gjuhësor:*
Dr. Hysen Matoshi

*Ballina:*
Bashkim Mehani

*Redaktor teknik &*
*Operator kompjuterik:*
Nuhi Simnica

*Shtypi:*
"Printing press" - Prishtinë

Tirazhi: 600

# Edukata Islame

**Revistë shkencore, kulturore islame, tremujore**
**Viti LI nr. 124 / 2021**

Prishtinë
2021

# NJË SHEKULL NGA PËRKTHIMI I PARË I PJESSHËM I KURANIT NË GJUHËN SHQIPE

Viti 2021 për letërsinë shqipe në përgjithësi, por për letërsinë islame në gjuhën shqipe në veçanti, shënon një përvjetor të veçantë, ngase përkërisht këtë vit bëhet një shekull apo plot 100 vjet nga botimi i përkthimit të pjesshëm të Kuranit në gjuhën shqipe, të cilin e realizoi rilindësi ynë i shquar Ilo Mitko Qafëzezi, në Paulesti-Prahova të Rumanisë, në vitin 1921.

Megjithëqë shqiptarët, kontaktet e para me Kuranin i kishin që nga Mesjeta, dhe përveç që e njohën, pasi pranuan fenë islame, nga radhët e popullit tonë pati shumë personalitete që iu përkushtuan njohjes, mësimit, studimit dhe nxënies përmendësh si dhe përhapjes së mësimeve të tij.

Për më tepër, nga radhët e popullit tonë dolën personalitete me kontribute të çmuara në fushat kuranore, mirëpo për shkak të shumë rrethanave, shqiptarët, përkthimit të Kuranit famëlartë iu qasën vonë, krahasuar me popujt e tjerë, qoftë të besimit islam apo të popujve jo myslimanë.

Botimi i përkthimit të Kuranit në gjuhën shqipe më 1921, shënon një ngjarje dhe moment të rëndësishëm historik për popullin dhe vendin tonë, ngase edhe shqiptarëve iu krijohet mundësia që në gjuhën e tyre amtare, të njihen me Kuranin, duke bërë që njëkohësisht, edhe t'i bartin vlerat kuranore tek gjeneratat pasuese.

Nismën për përkthimin e Kuranit në gjuhën shqipe e bëjnë të veçantë disa fakte që ndërlidhen me rrethana shoqërore e politike nëpër të cilat po kalonte populli ynë asokohe.

Së pari, nisma për përkthimin e një vepre me rëndësi kaq të veçantë ishte marrë në mërgim, ku edhe ishte realizuar në Paulesti-Prahova të Rumanisë. Së dyti, bartës i këtij projekti ishte Ilo Mitko Qafëzezi, një shqiptar i besimit ortodoks, i cili nuk ishte studiues i fesë, por përkthimit të Kuranit në gjuhën shqipe i qe qasur me një qëllim shumë fisnik, që edhe vëllezërit e tij të besimit myslimanë të kishin në shqip Librin e tyre të shenjtë. Këtë e kuptojmë më së miri nga vetë fjalët e përkthyesit në parathënie, ku ai shprehet: *"I shtyjtur prej dëshirës që, tani pak së paku, është koha të dihet se cila është ajo "cipë qepe" misterioze që i ndan fetarisht Shqipëtarët Muhamedanë nga vëllezërit e tyre të Krështerë, po jap të përkthyer Shqip Kuranin nga gjuha Inglize-përkthim nga Arabishtja prej z. George Sales, transllator i shprovuar i Këndimit Hyjnor".*

Përkthyesi Qafëzezi është i vetëdijshëm se përkthimi i tij nuk është në nivel të kënaqshëm e të dëshirueshëm, aq më tepër kur nuk është bërë nga origjinali, por nga anglishtja. Madje, ai nga shqiptarët e mirë që nuk janë të ndikuar nga fanatizmi fetar, kërkon mirëkuptim për lëshimet eventuale në përkthimin e tij: *"...Po Shqipëtarët e mirë, atdhetarët që s'janë veshur trashë me fanatizm fetar, e-do-puna të m'i falin. Përkthimi im dëshëronj të jetë një fillesë e ati që dotë bënet i sosur paskëndaj. Të jetë një ndihmë, sado e pakët për atë teollog që dotë ketë fatbardhësinë të përkthenjë Kuranin nga Arabishtja".*

Projekti i Qafëzezit ishte që të përkthej Kuranin komplet, pjesën e parë arriti të botonte këtu e një shekull më parë, duke bërë një hap të rëndësishëm në kohën e periudhës së Rilindjes Kombëtare Shqiptare. Tani s'ka dyshim se vepra e Qafëzezit fuqishëm është një gur i rëndësishëm në kulturën tonë të shkuar sidomos në rrafshin historik, ndërsa sa i përket vlerës teologjike, vepra e Qafëzezit është tejkaluar nga përkthyesit e Kuranit në gjuhën tonë nga teologë e njohës të shquar të islamologjisë. Mirëpo, nisma e Qafëzezit ka rëndësinë dhe peshën e vet të padiskutueshme në historikun e përkthimit të Kuranit në gjuhën shqipe, andaj në këtë përvjetor përveç kujtimit në formën më të mirë për këtë rilindës, i cili edhe

përmes kësaj vepre ka shfaqur vetëdijen e lartë kombëtare shqiptare në kohë e rrethana të vështira, në kohë kur determinohej e ngjizej komb-formimi e shtet-formimi, në kohën kur kemi krijimin dhe themelimin e institucioneve të rëndësishme kulturore, fetare e shtetërore të shqiptarëve, kështu që edhe vepra e Qafëzezit dhe pasuesve të tij, Hfz. Ibrahim Dalliu e Hfz. Ali Korça, duhen parë si vepra të realizuara në kohë të rëndësishme e me peshë të veçantë për vendin e kulturën tonë, por mbi të gjitha për kombin tonë.

Në këtë përvjetor, vepra e Qafëzezit do të jetë objekt studimi nga studiues të fushave të ndryshme, për ta çuar në vend nismën e tij. Për këtë qëllim Instituti për Hulumtime dhe Studime Islame (IHSI) ka paraparë që në shator të këtij viti të organizojë tryezë shkencore me pjesëmarrës nga të gjitha viset shqiptare.

**Sabri Bajgora**
*Kryeredaktor*
*korrik, 2021*

Sabri BAJGORA

# IMAM KURTUBIU DHE TEFSIRI I TIJ "EL XHAMIU LI AHKAMI-L KURAN"

**Abstrakt**

Imam Kurtubiu, i takon vargut të dijetarëve më të shquar jo vetëm të Andaluzisë, por të botës islame në përgjithësi, duke qenë një prej atyre personaliteteve që shkëlqyen me dituri në lëmenj të shumtë, si dhe duke mbetur përgjithmonë si një thesar i pashtershëm i diturisë për hulumtuesit dhe dijetarët që erdhën pas tij.

Cilësitë dhe virtytet që stolisnin karakterin e këtij dijetari të madh, bënë që ai të ishte i dashur nga njerëzit, po njëkohësisht të gëzonte respekt të thellë edhe ndër dijetarë. Ndër shumë vepra që ai shkroi, e të cilat sot e kësaj dite janë burime parësore në shkenca të ndryshme fetare, ai shkëlqeu sidomos në atë të komentimit të Kuranit, me tefsirin e tij të mirënjohur, *"El-Xhamiu li Ahkami-l Kuran",* të cilin do ta shtjellojmë në këtë punim.

***Fjalët kyçe:*** *Imam, Kurtubiu, tefsir, fikh, Kordobë, Andaluzi, Egjipt, etj.*

## Biografi e shkurtër

Muhamed bin Ahmed bin Ebi Bekr bin Ferh el Ensarij el Hazrexhij el Endelusij Ebu Abdullah el Kurtubij, i njohur më shumë si Imam El-Kurtubi, lindi në Kordobë të Andaluzisë-Spanjë, por viti i lindjes së tij nuk dihet saktësisht. Dijetarët që u morën me biografinë e tij, e kanë përafruar vitin e lindjes së tij në mes viteve 600-610 h. dhe atë kryesisht në bazë të ngjarjeve historike të cilat i ka përmendur edhe vetë Imam Kurtubiu në tefsirin e tij, si vrasjen e babait të tij nga të krishterët spanjollë, në vitin 627 h., e ky atëbotë ende ishte një i ri, që merrej me punë të ndryshme, përveç nxënies së diturisë nga mësues të shumtë në Kordobë.[1]

Imam Kurtubiu rrjedh nga një familje bujare, e cila jetonte në kushte modeste. Loza e tij fisnike shkon deri të fisi *Hazrexh,* i Medinës, të cilët, pas shpërnguljes së bekuar të Resulullahit s.a.v.s., në Medinë, së bashku me fisin tjetër *Evs*, u quajtën *Ensar*. Imam Kurtubiu, edhe në biografinë që e shkroi vetë, i përmend këta dy emra të lozës së tij *el Ensarij* dhe *el Hazrexhij,* për të dhënë shenjë se nga cili fis vjen.

Njihej me shumë ofiqe, si *Ebu Abdallah,* pastaj *Shemsu-d-din*, ndonëse me këtë të fundit nuk kishte fort dëshirë ta thërrisnin, më tepër i shtyrë nga modestia e tij,[2] dhe jo pse nuk e meritonte, etj.

Biografët kanë shënuar se ai kishte dy djem, Abdullahun dhe Shihabud-dinin. Ky i fundit, kishte marrë edhe ixhazet nga babai i tij Imam Kurtubiu.

Imam Kurtubiu filloi të ndiqte rrugën e diturisë para mësuesve më të shquar të kohës së tij në Kordobë, për ta plotësuar më vonë pjekurinë e tij intelektuale edhe para dijetarëve të zgjedhur të Egjiptit. Imam Kurtubiut, nuk i mjaftonte vetëm mësimi para mësuesve nëpër xhamia dhe shkolla, por një kohë të gjatë e kalonte me libra, brenda mureve të bibliotekave të shumta e të famshme të Kordobës. Qyteti i Kordobës, për një kohë të

---

[1] Dr. Ali bin Sulejman el Ubejdi, *Tefasiru ajati-l ahkam, ve menahixhuha*, Rijad, 2010, f. 365; Abdullah Ajdan Ahmed ez-Zehrani, *Terxhihatu-l Kurtubij fi-t-tefsir*, Mekë, 1428 h., ff. 15-16.

[2] Meshhur Hasen Mahmud Selman, *El Imam el Kurtubij-shejhu eimmeti-t-tefsir*, Damask, 1993, ff. 12-13.

gjatë ishte edhe kryeqytet i tërë Andaluzisë, andaj edhe gjurmët e diturisë gjendeshin në çdo cep të saj.

Imam Kurtubiu kishte marrë ixhazet nga shumë prej këtyre dijetarëve, të cilët do t'i përmendim pak më vonë.

Nga të dhënat historike mësojmë se Kordoba ra përfundimisht nën sundimin e spanjollëve të krishterë në vitin 633 h. (1236 e.r.), me ç'rast shumica e banorëve të Kordobës u shpërngulën në qytete e tjera të Andaluzisë, dhe të botës islame.[3] Po këtë vit, edhe Kurtubiu shpërngulet në Egjipt, në qytetin El-Minja, në veri të Asjutit, ku jetoi plot 38 vjet, deri në vdekje, në vitin 671 h.-1273 e.r.[4]

Sot, varri i tij gjendet në vendin e quajtur *"Erdu Sultan"* në El-Minja. Aty është ndërtuar edhe një xhami e madhe që e bart emrin e këtij dijetari të madh islam.[5]

## Mësuesit e Kurtubiut

Rrethanat e volitshme ku jetoi dhe punoi Kurtubiu, patën ndikim të drejtpërdrejtë në formimin e personalitetit të tij si dijetar, meritat e të cilit në tefsir u vlerësuan lart nga të gjithë dijetarët islamë nëpër shekuj.

Në kohën e tij, kultura dhe qytetërimi islam ishin në zenit, e po ashtu edhe qyteti i Kordobës ishte qendër e dijes në tërë Andaluzinë, kështu që Kurtubiu dhe dijetarët e tjerë shfrytëzuan maksimalisht këto kushte të mira për studimin e shkencave islame.

Imam Kurtubiu mësoi para dijetarëve më eminentë të kohës, kështu që me kalimin e kohës, edhe vetë u radhit në mesin e atyre më të shquarve. Ai po ashtu kishte fatin të ishte në kontakt me dijetarë të shumtë islamë, nga të cilët si mësues të tij të drejtpërdrejtë do të përmendnim së pari mësuesit e tij në Andaluzi e pastaj në Egjipt.

---

[3] Ahmed bin Muhamed el- Mekarri et-Telmisani, *Nefhu-t-tib min gusni-l Endelusi-r-rretib*, Bejrut, 2015, (5/585).

[4] Hafidh Shemsudin ed-Davudi, *Tabekatu-l-mufesirin*, Kajro, 1994, vëll. II, f. 65.

[5] Dr. El-Kasabi Mahmud Zelat, *El-Kurtubij ve menhexhuhu fi-t-tefsir*, Bejrut, 1979, f. 30.

**Mësuesit e tij në Andaluzi (Spanjë)**

1. Ibn Ebi Huxh-xhetu (vdiq 643 h.-1245 e.r.). Ky është Ebu Xha'fer Ahmed bin Muhamed el Kajsi i njohur si Ibn Ebi Huxh-xhetu, një prej dijetarëve elitarë të Kordobës. Ishte prijës i kohës së tij në Kuran dhe në gjuhë arabe. Pasi ishte shpërngulur në Sevilë, ishte robëruar nga të krishterët dhe ishte torturuar deri në vdekje, në Majorka. Respekti i Kurtubiut ndaj këtij mësuesi ishte aq i madh, saqë këtë, të parin e kishte pyetur nëse duhet ta lante (pastronte) babanë e tij të vrarë nga të krishterët, apo ta varroste me rrobat e përgjakura si shehid, e ky i kishte thënë ta pastronte, sepse ai nuk kishte vdekur brenda radhëve të luftëtarëve. Kurtubiu, disa herë në tefsirin e tij, lidhur me ndonjë çështje e përmendte këtë mësues dhe thoshte. *"E kam dëgjuar mësuesin tim Ibn Ebi Huxh-xhetu, duke thënë kështu e kështu..."*[6]
2. Rebi'ë bin Abdurrahman bin Ahmed bin Ubejj el Esh'arij (vdiq 632 h - 1235 e.r.). Është kadiu i fundit i Kordobës dhe një prej dijetarëve më të mëdhenj të kohës në shkencën e fikhut dhe të hadithit. Pas rënies së Kordobës u shpërngul në Sevilë, ku edhe vdiq në vitin 632 h.
3. Ebu Amir Jahja bin Abdurrahman bin Ahmed ibn Er-Rrebië el Esh'arijj (639 h.-1241 e.r.). Këtë dijetar, Kurtubiu e ka përmendur shpeshherë duke e quajtur fekihun më të madh të kohës, muhaddith dhe kadi. Ai ka përmendur se një prej mbiemrave të tij ishte Esh'arij, e ai vërtet ishte i tillë si për nga loza ashtu edhe nga medhhebi akaidologjik dhe ishte prijës i mutekel-liminëve."[7]

   Në lidhje me të Ibn Ferhuni ka shkruar: *Ishte dijetar i rrallë, muhadith dhe hafidh i pakontestueshëm i kohës së tij. Një prej shenjave identifikuese të Andaluzisë, ndriçues i Sunetit, mutekel-lim, largpa-*

[6] *El Imam el Kurtubij-shejhu eimmeti-t-tefsir,* ff. 63-64.

[7] Imam Kurtubiu, *Kitabu-t-Tedhkiretu bi ahvali-l mevta ve umuri-l ahireti,* Rijad, 1425 h. f. 35.

*mës, hulumtues, modest, i drejtë dhe me autoritet të një madhështori...”*[8]

4. Ebul Hasen Ali bin Abdullah bin Muhamed bin Jusuf bin Kutral el Ensarij el Kurtubij el Malikij. (vdiq 651 h.-1253 e.r.). Kadi dhe dijetar i shquar i kohës së vet në disa qytete të Spanjës, e ndër to edhe i Kordobës.
5. Ebu Muhamed Abdullah bin Selman bin Havtullah el Ensarij el Endelusij el Undij (vdiq 612 h.-1214 e.r.). Ishte ligjërues i zoti, poet, gjuhëtar, njohës i thellë i kiraeteve dhe i jurisprudencës. Ishte kadi i Kordobës dhe i disa qyteteve të tjera.

## Mësuesit e tij në Egjipt

Pas rënies së Kordobës, Imam Kurtubiu mori rrugën e pa kthim të mërgimit. Udhët e jetës e sollën në Egjipt, ku u vendos dhe qëndroi aty deri në vdekje. Për vendbanim zgjodhi qytetin El Minja, por udhëtimet e tij në qytete e ndryshme të Egjiptit ishin të vazhdueshme. Ai vizitoi dijetarë të shumtë në Kajro, ku qëndroi për një kohë në shoqërim të tyre, pastaj në Aleksandri, Mensure, Fejjum etj. Ndër këtë mësues të tij do të veçonim:

6. Ebul-Abbas Dijauddin Ahmed ibn Umer ibn Ibrahim el-Kurtubij el-Malikij (vdiq 656 h. - 1258 e.r.). Ky është prej mësuesve më të njohur të Imam Kurtubiut, fekihu i kohës së tij në medhhebin e malikinjve, i njohur si Ibnu-l Muzejjen. Kontributin e tij më të madh e dha në Aleksandri. Ishte imam i kohës së tij në fikh, hadith, gjuhë arabe etj. Është një prej komentuesve më të njohur të Sahihut të Muslimit. Në kopjen e këtij komentimi, është mbështetur shumë edhe vetë Imam Neveviu.[9] Imam Kurtubiu e ka vlerësuar me epitetet më të larta, si *Imami dhe mësuesi ynë,* fekihu i kohës së vet dhe një prej dijetarëve më të famshëm.

---

[8] Ibn Ferhun, *Ed-Dibaxhul mudhheb fi ma'rifeti a'ëjan ulemai-l medhheb,* Kajro, 1976. Vëll. II, ff. 308-309.

[9] *Nef'hu-t-tib* (2/409).

7. Ebu Muhammed Reshidu-d-din Abdul-Vehhab bin Dhafir bin Alijj i njohur si Ibn Revaxh el-Iskenderani el-Malikij (vdiq 648 h.-1250 e.r). Ishte njëri prej muhaddithëve më të mëdhenj e më të shquar të kohës. Imam Kurtubiu ka përfituar shumë prej tij pikërisht në shkencat e hadithit, dhe nëpërmjet tij, ka vazhduar zinxhirin e transmetuesve të hadithit deri tek autorët e Sunenëve dhe Musnedëve.
8. Ebu Muhamed Abdulmuëti bin Mahmud Ebi-th-Thenaë el-Lahmij el Iskenderij (vdiq 638 h. - 1241 e.r.). Ishte njohës i thellë i fikhut dhe i sufizmit. Ishte një prej dijetarëve më të mëdhenj të Aleksandrisë, me modesti e pastërti shpirtërore, një asket i vërtetë i kohës së vet. Ka vepra të shkruara ndër to: *"Sherhu-d-delaleti ala fevaidi-rrisaleti li-l Kushejri"; "Sherhu menazili-s-sairine li-l Herevi";* pastaj *"Sherhu-r-rriajeti lil Muhasubij"* etj.
9. Ebu Alij el Hasen bin Muhammed bin Amruk et-Tejmij en-Nisaburi Sadru-d-din el-Bekrij (vdiq 656. h.-1258 e.r.).
10. Behaud-din Ebu-l-Hasan Ali bin Hibetullah bin Selame ibnu-l Musel-lem el-Lahmij el-Misrij esh-Shafi'ij, i njohur më shumë si: Ibnul-Xhummejzij (vdiq 649 h.-1251 e.r.). Ishte dijetar me nam në hadith, fikh dhe kiraete. Ishte edhe myfti i Egjiptit, e mbase edhe dijetari më i famshëm i kohës së tij. Ishte ligjërues në xhamitë qendrore të Egjiptit. Kurtubiu mori mësime prej tij në shkencën e hadithit në El-Minja.
11. Ebul Kasim Abdullah ibnu-sh-Shejh ibn Ma'zur el Kumij et-Telmisanij.
12. Ebul Hasen Ali bin Muhamed bin Ali bin Hafs el-Jahsubij[10]

Ndërkohë, ai gjatë jetës së tij pati si bashkëshoqërues në rrugën e diturisë edhe disa shokë të tij, të cilët po ashtu u bënë Imamë të mëdhenj dhe dijetarë të rrallë në shumë prej shkencave islame. Këta dijetarë ishin: Imam El-Karrafi, (vdiq 684 h. - 1286 e.r.) njëri ndër tre fekihët më të mëdhenj të Egjiptit atëbotë, me të cilin ishte shoqëruar në qytetin e Fejjumit, dhe që të dy, gjatë kësaj kohe, kishin përfituar nga njëri-tjetri, si dhe Ebu Abdallah el Kasrij.

[10] *El Imam el Kurtubij-shejhu eimmeti-t-tefsir,* ff. 63-83.

Përveç prej këtyre mësuesve, para të cilëve mori njohuri, nga veprat e Kurtubiut shohim se ai ishte ndikuar në një masë të madhe edhe nga dijetarët para tij si Ibn Xherir et-Taberi (vdiq 310 h.) - një dijetar i shquar islam në tefsir, fikh dhe histori; Ali Ibn Muhammed el-Maverdi (vdiq 450 h.) - po ashtu dijetar i shquar, Ebu Bekr ibnu-l-Arebi (vdiq 543 h.) – dijetar i madh i Andaluzisë, po ashtu dijetar i madh i tefsirit, posaçërisht i atij juridik; Ibn Atijje el-Endelusi (vdiq 542 h.) - i njohur me tefsirin e tij të famshëm *"El-Muharrerul vexhiz…"* etj.[11]

## Nxënësit e Imam Kurtubiut

Biografët e kohës, që janë marrë me biografinë e Imam Kurtubiut, pothuajse nuk përmendin fare ndonjë nxënës të tij. Mund të jenë dy-tre apo më së shumti pesë, të përmendur me emër. Arsyeja e kësaj sipas tyre, është se kur Kurtubiu u shpërngul nga Kordoba në El-Minja të Egjiptit, ishte shpirtërisht i thyer për shkak të largimit nga vendlindja. Kjo mbase kishte ndikuar që pikëllimin e tij ta qante në vetmi para Allahut, dhe nuk dëshironte që të përzihej me njerëz. Ai ndjehej rehat kur qëndronte para ndonjë mësuesi dhe përthithte nektarin e diturisë së tij, ndërkohë që preokupimi i tij i vetëm ishte marrja me shkrime të librave dhe veprave kapitale, të cilat sot fatmirësisht i kemi para duarve, kështu që nuk kishte aq kohë në dispozicion që të merrej edhe me nxënës. Megjithatë ne do të përmendim disa prej këtyre nxënësve që aty këtu, margjinalisht janë përmendur nëpër librat rreth jetës dhe veprës së Imam Kurtubiut.

1. Shihabud-din Ahmed el-Kurtubij, (vdiq 731 h.). Ky është djali i vogël i Imam Kurtubit, të cilit ia kishte lëshuar edhe diplomën e ixhazetit. Ahmedi ishte një dijetar i madh, sepse një gjë të tillë e ka përmendur edhe Ibn Haxheri.[12]
2. Ebu Xha'fer Ahmed bin Ibrahim ibnu-z-Zubejr bin Asim eth-Thekafij el-Asimij el-Garnatij. Ishte një Imam i madh i kohës së tij, u

[11] *El-Kurtubij ve menhexhuhu fi-t-tefsir,* ff. 418-433.

[12] Ibn Haxher el Askelani, Ed-*Durreru-l kamineti fi a'ëjani-l mieti eth-thamineti*, Hajdarabad, 1349 h., (1/305).

dallua në kiraete dhe ishte prijës i dijetarëve në këtë shkencë si dhe në atë të hadithit, në Andaluzi. Imam Kurtubiu i kishte lëshuar Ixhazet nga Egjipti, meqë para shpërnguljes së tij në Egjipt, ai kishte qenë nxënës i tij.[13]

3. Ismail bin Muhamed bin Abdulkerim bin Abdu-s-Samed el-Harastani.[14]
4. Ebu Bekr ibn Kemalud-din Ebi-l Abbas el Mejmuni el Kastalani, el Misrij. Ishte një prej dijetarëve të njohur të Egjiptit në fikh dhe në sufizëm[15]
5. Dijau-d-din Ahmed bin Ebi Seud bin Ebi-l Meali el Bagdadij i njohur më shumë si Es-Satrixhi. Këtij, vetë Imam Kurtubiu ia kishte lejuar që ta rishkruante me dorë librin e tij *"Et-Tedhkiretu bi ahvali-l mevta ve umuri-l ahireti"* ku ndër të tjera thotë: *"Të gjitha këto libra ia lashë në dispozicion Dijaud-din Ahmed bin Ebi -s Seud bin Ebi-l Meali el Bagdadij i njohur si Es-Satrixhi, dhe ia lejova që t'ia shpërndante kujt të dëshironte."*[16]

Këta ishin disa nga nxënësit që aty-këtu janë përmendur nëpër libra si nxënës të tij, qoftë edhe në mënyrë indirekte, ndonëse nga kjo perspektive, na duket e palogjikshme që ky Imam i madh, njëri ndër dijetarët më produktiv që pati bota islame, të mos kishte nxënës, kur dihet me fakte të argumentuara nëpër libra, se Xhamia e Madhe e El-Minjas, vlonte nga dijetarët dhe nxënësit, saqë thuhet se dijetarë të shumtë ia mësynin kësaj xhamie për t'u pajisur me dituri.

[13] Shih më gjerësisht *Es-Siletu* nga Ibn Bashkevali, Kajro-Bejrut, 1989, vëll. V, f. 585.

[14] Këtë e ka cekur po ashtu Ibn Haxheri në *Ed-Durreru-l kamine* (1/379).

[15] *El Imam el Kurtubij-shejhu eimmeti-t-tefsir,* f. 93.

[16] *Po aty,* f. 94.

## Veprat e Kurtubiut

Imam Kurtubiu shkroi vepra të vlefshme, disa prej të cilave edhe sot e kësaj dite botohen në tirazhe të mëdha anekënd botës islame. Prej veprave të tij më të njohura, do të veçonim:

1. *El Xhamiu li ahkami-l Kuran vel mubejjinu lema tedammenehu mine-s-sunneti ve aji-l Furkan* - tefsiri i tij i mirënjohur që konsiderohet si një ndër veprat më madhështore të shkruara ndonjëherë në sferën e tefsirit, sidomos atij juridik, në të cilin përfaqëson në masë të madhe mendimet e Imam Malikut, medhhebin e të cilit e pasonte.
2. *Kam'ul-hirsi bi-z-zuhdi vel-kana'ah; (dorëshkrim)*
3. *El-Esna fi sherhi Esmai-l-lahil-Husna*
4. *Et-Tidhkaru fi efdali-l-edhkari*
5. *Et-Tedhkiretu bi ahvali-l-mevta ve umuri-l ahireti (2 vëllime)*
6. *Et-Takrib li kitabi-t-temhid (2 vëllime)*
7. *Sherhu-t-tekassi lema fil Muvetta'ë min hadithi Resulil-lah;*
8. *El-I'lam bi ma fi dini-n-nesara mine-l-mefasidi ve-l-evhami ve idh'haru mehasini dini-l-islami ve ithbatu nubuvveti nebijjina Muhamed alejhi-s-selam*
9. *Risaletun fi elkabi-l-hadith*
10. *Kitabu-l-akdijeti*
11. *El-Misbah fi-l-xhem'i bejnel-ef'ali ve-s-sihah*
12. *El-Lem'u-l lu'luije fi sherhi el ishrinat en-nebevije (dorëshkrim).*
13. *El-Muktebes fi sherhi Muvetta'ë Malik ibn Enes (dorëshkrim)*
14. *El-I'lam fi ma'erifeti mevlidi-l mustafa alejhi-s-salatu ve-s-selam;*
15. *Menhexhu-l Ibad ve mehaxh-xhetu-s-salikine ve-z-zuhad;*
16. *El-Intihaz fi kurra'ë Ehli-l-Kufe vel Basre ve-sh-Shami ve Ehli-l Hixhaz;*
17. *Erxhuzetu (Libër i cili përfshin emrat e Resulullahit s.a.v.s.)*[17]

[17] Dr. Miftah es-Senusi Bel'am, *El-Kurtubij-hajatuhu ve atharuhu el ilmijjeti ve menhexhuhu fi-t-tefsir,* Bengazi, 1988, ff. 133-150.

## Vlerësimet e dijetarëve për Imam Kurtubiun

Imam Kurtubiu vërtet ishte një kolos i dijes në kohën e tij, andaj edhe biografët që janë marrë me studimin e jetës dhe veprës së tij, kanë përcjellë lëvdatat dhe epitetet më të larta me të cilat e kanë cilësuar dijetarët nëpër kohë.

Përveç dijes së madhe që zotëronte, ai mbi të gjitha ishte një njeri i devotshëm, shpirtdëlirë, modest dhe i përulur përvujtnisht para Zotit të vet. Ibn Ferhuni e ka lavdëruar atë me këto fjalë: *"Ishte prej robërve të sinqertë të Allahut, prej dijetarëve të ditur, të dëlirë shpirtërisht, por edhe asketëve, të cilët preokupimin kryesor nuk e kishin këtë dynja, por Ahiretin"*[18]

Disa prej biografëve të famshëm si Ed-Davudi, El-Mekarri, Ibn Ferhuni etj., kur flasin për seriozitetin dhe vendosmërinë e tij që ta shpërndante diturinë të cilën e zotëronte, kanë thënë: *"Ditën e ndante në tri pjesë: Një pjesë ia kushtonte njerëzve me ligjërata fetare, njërën pjesë të kohës e kalonte në adhurim, kurse pjesën tjetër në shkrimin e librave."*[19]

Imam Dhehebiu për të ka thënë: *"Ka qenë Imam i përpiktë dhe dijetar i gjithanshëm. Ka shkruar vepra të vlefshme, të cilat dëshmojnë për aftësitë e tij..."*[20]

Ibn Shakir el Kutbij ka thënë: *"Ka vepra të vlefshme të cilat dëshmojnë për thellësinë e tij në dituri, një prej të cilave është në komentimin e Librit të Allahut, në 12 vëllime."*[21]

Safediu për të ka thënë: *"Imam, i gjithanshëm, i thelluar në dituri, udhëtoi pandërprerë në kërkim të dijes, shkroi dhe dëgjoi. Ka vepra të vlefshme të shkruara, që dëshmojnë se ai ishte studiues dhe hulumtues i*

---

[18] Ibn Ferhun, *Ed-Dibaxh ul mudhheb* vëll. II, f. 309; ed-Davudi, *Et-Tabekatu-l mufessirine* (2/65).

[19] *Nefhu-t-tib* (2/409); *Tabekatu-l mufessirine* (2/65).

[20] Ahmed bin Muhamed El Ednehvij, *Tabekatu-l mufesirin,* Medinë, 1997, ff. 246-247; Shih edhe: Adil Nuvejhid, *Mu'xhemu-l mufessirin min sadri-l Islam hatte-l asri-l hadith*, Bejrut, 1988, vëll. I, f. 479.

[21] Muhamed Ibn Shakir el Kutbij, *Ujunu-t-tevarih,* Bagdad, 1984, vëll. XXI, f. 27.

*shquar. Përveç këtyre ishte shumë i zgjuar, mbante shumë përmendësh dhe ishte hafidh."*[22]

Dijetari bashkëkohor Muhamed Husejn edh-Dhehebi për të ka thënë: *"Ai (Kurtubiu), Allahu e pastë mëshiruar, ishte prej robërve të sinqertë dhe një prej dijetarëve më të spikatur. Ishte i devotshëm në këtë dynja dhe i zënë me punët e Ahiretit. Ai ecte vetëm me një rrobë modeste, e në kokë mbante një kësulë të bardhë. Gjatë gjithë kohës ishte i preokupuar me adhurim ndaj Allahut, ndonjëherë me lutje e namaz, e herë të tjera me shkrim të librave. Ai, u ofroi njerëzve shumë vepra, nga të cilat kanë përfituar, e prej veprave të tij më të njohura është tefsiri:"El-Xhamiu li ahkami-l Kuran."*[23]

Dijetari bashkëkohor Sejjid Muhamed Ali Ajazi, për të ka shkruar: *"Kurtubiu ishte sunnij-esh'arij, dhe jetën e kaloi më lartësimin e doktrinës së Ehli Sunetit, duke e mbrojtur atë në çdo qëndrim. Ai nuk u kufizua vetëm në sulmet ndaj muteziles, por njësoj veproi edhe me të gjitha fraksionet e tjera politike dhe fetare."*[24]

## Vlerësimet e dijetarëve për tefsirin e tij

Tefsiri i Kurtubiut, pa dyshim është një prej tefsireve më madhështore të shkruara ndonjëherë në shkencën e tefsirit. Ai gëzon një reputacion dhe pozitë të lartë në mesin e dijetarëve deri në ditët tona.

Në lidhje me tefsirin e tij, Ibn Ferhuni thotë: *"Ky është ndër tefsirët më madhështorë dhe ndër më të vlefshmit. Ai nuk e ka rënduar këtë tefsir me ngjarje e ndodhi historike, veçse në të ka sqaruar në mënyrë të përpiktë dispozitat kuranore në mënyrë të argumentuar. Ka përmendur kiraetet, aspektet gjuhësore dhe gramatikore, ajetet nasih dhe mensuh etj."*[25]

---

[22] Muhamed bin Ali bin Mensur Ferhan, *Istidrakat el Imam el Kurtubij ale-l Imam Ibn el Arebij fi-tefsir,* Mekë, 2010, vëll. II, f. 40.

[23] *Et-Tefsiru ve-l mufessirune,* vëll. II, f. 336.

[24] Es-Sejjid Muhamed Ali Ajazi, *El-Mufessirune-hajatuhum ve menhexhuhum (The Commentators-Their Lives and Methodology),* Teheran, 1386 h., vëll. II, f. 733.

[25] *Ed Dibaxhul mudhheb*, vëll. II, f. 309.

Imad el Hanbeli lidhur me këtë tefsir thotë: *"Ka përfshirë në të, të gjitha doktrinat e të parëve, prandaj dobitë e tij janë të mëdha"*[26]

Ibn Tejmije kur e ka krahasuar tefsirin e Kurtubiut me atë të Zemahsheriut ka thënë: *"Tefsiri i Kurtubiut është shumë më i vlefshëm e më i mirë sesa i Zemahsheriut, sepse është sipas asaj që beson Ehli Suneti, larg nga bidatet (risitë)"*[27]

Imam Dhehebiu për këtë tefsir ka thënë: *"Me tefsirin e tij madhështor, arriti gradën e atij që ia vlen të udhëtosh vetëm për hir të leximit të tij. Ai është thjesht, kuptimplotë."*[28]

Ibn Halduni në *Mukaddimen* e tij të famshme thotë: *"Pastaj (Ibn Atijen) në të njëjtën metodologji e pasoi Kurtubiu me një vepër që është shumë e famshme në Lindje."*[29]

Nexhm et-Tufi ka thënë: *"Tefsirin më gjithëpërfshirës në tërë shkencën e tefsirit që e kam parë deri më tash, është tefsiri i Kurtubiut."*[30]

Ahmed Abdulalim el Berduni një prej redaktorëve të tefsirit të Kurtubiut, rreth rëndësisë së këtij tefsiri thotë: *"Kur tefsiri i Kurtubiut u shfaq para lexuesve, ata patën mundësi të shohin mundin e derdhur dhe kujdesin e madh që ia kushtoi autori i tij, dhe kjo vërteton për thellësinë e tij hulumtuese, dhe diapazonin e të kuptuarit të tij Librin e Allahut, me të gjitha dituritë e sheriatit, të gjuhës, letërsisë, retorikës etj., dhe aftësisë së tij për të nxjerrë gjykime nga ajetet kuranore. Mund të konstatoj, se njerëzit (nëse e lexojnë këtë tefsir) gati edhe nuk kanë nevojë të studiojë librat e fikhut, të gjuhës dhe letërsisë. Ai ishte shumë i thellë dhe largpamës."*[31]

---

[26] Ibn Imad el Hanbelij, *Shedheratu-dh-dheheb fi ahbar min dheheb, Damask-Bejrut, 1986. (redaktuar nga Shejh Abdulkadir Arnauti dhe Shejh Mahmud Arnauti),* (7/584-585).

[27] Ibn Tejmijje, *Mexhmua-l Fetava,* Mensure-Egjipt, 2005, vëll. 13, f. 387.

[28] Edh-Dhehebiu, *Tarihul Islam ve vefejatu-l meshahir ve-l a'lam*, Bejrut, 1999, vëll. 50, 'f. 75.

[29] Ibn Haldun, *Mukaddime*, Damask, 2004, vëll. II, f. 176.

[30] *Tefasiru ajati-l ahkam, ve menahixhuha*, f. 389.

[31] Nga parathënia e tefsirit të Kurtubiut, Rijad, 2003, vëll. I, f. ط (Redaktuar nga Hisham Semir el Buhari dhe Ahmed Abdulalim el-Berduni)

Prej tefsirit të Kurtubiut gjetën frymëzim edhe shumë dijetarë të tjerë pas tij duke përdorur citate nga tefsiri i tij. Ndër këta do të veçonim: Ebu Hajjan el-Endelusin, po ashtu një dijetar i madh i Andaluzisë islame, pastaj i famshmi Ibn Kethiri, pastaj Ibn Adil ed-Dimeshkij, Hatib esh-Sherbini me tefsirin e tij *Es-Siraxhu-l Munir*, Muhammed ibn Ali esh-Shevkaniu, autor i tefsirit të mirënjohur *Fet'hul Kadir,* Shenkiti*,* autor i tefsirit të mirënjohur *Advau-l bejan* dhe shumë të tjerë.[32]

## Burimet e tefsirit në *"El-Xhamiu-l Ahkam"* të Kurtubiut

S'ka dyshim, se çdo mufessir, gjatë komentimit të Kuranit, mundohet të lë gjurmët e personalitetit të vet, duke sjellë e shtjelluar çështje nga dituria dhe aftësia që ia ka dhuruar Allahu xh.sh. Edhe Imam Kurtubiu në tefsirin e tij, është munduar të lërë këto gjurmë, të cilat e karakterizojnë atë, në radhë të parë në çështjet e fikhut malikij, të cilit i takonte. Imam Kurtubiu ka shfrytëzuar vepra të shumta në lëmenj të ndryshëm islam, gjë që tregon për diapazonin e tij të gjerë shkencor. Shfrytëzimi i kësaj literature të bollshme, e cila atëbotë, më tepër ishte në formë dorëshkrimi, tregon për zellin dhe përkushtimin e tij që në tefsirin e tij të përfshinte sa më shumë mendime të bazuara në argumente të qëndrueshme e të shëndosha.

Ne këtu do t'i sjellim disa nga veprat-librat në shkenca të ndryshme të fesë, të cilat Imam Kurtubiu i ka shfrytëzuar në tefsirin e tij të mirënjohur.

***Nga librat e Tefsirit***

1. Tefsirin e Ibn Xherir et-Taberiut - *Xhamiul Bejan*
2. Tefsirin e Ibn Atijjes - *El-Muharreru-l Vexhiz*
3. Tefsirin e Maverdit - *En-Nuketu vel Ujun*
4. Tefsirin e Ibn Arabiut - *Ahkamu-l Kuran*
5. Tefsirin e Zemahsheriut - *El-Kesh-shafu an hakaiki-t-tenzil*
6. Tefsirin e Xhuvejnit - *En-Nuketu mine-t-tefsir*

[32] *Tefasir ajati-l ahkam ve menahixhuha*, ff. 389-390.

7. Tefsirin e Nikashit - *Shifau-s-Sudur*
8. Tefsirin e Mekkij ibn Ebi Talib - *El-Hidajetu ila bulugi-n-nihajeti fi meani-l Kuran, etj.*[33]

***Nga librat e Ulumu-l-Kuran***

1. *Meani-l Kuran* - nga Ebu Xhafer en-Nehas;
2. *Meani-l Kuran* - nga Ebu Ishaku
3. *En-Nasihu ve-l mensuhu* - po ashtu nga Ebu Xhafer en-Nehas
4. *En-Nasihu ve-l mensuhu* - nga Ibn Selami
5. *En-Nasihu ve-l mensuhu* - nga Ebu Hafsa Umer bin Shahin
6. *I'rabu-l Kuran* - nga Ebu Xhafer en-Nehas
7. *Er-Rreddu ala men halefe mus'haf Uthman* - nga El-Enbari
8. *Kitabu-r-rriajeti li texhvidi-l kiraeti ve tahkik lafdhu-t-tilaveti* - nga Ebu Talib el Hamevi el Kajsi
9. *Fedailu-l Kuran* - nga Ebu Ubejd el Kasim bin Selam, etj.

***Nga librat e kiraeteve***

1. *El-Maksuru ve-l memdudu* - nga Ebu Ubejd el Kasim bin Selam
2. *Kitabu-l Bejan* - nga Uthman bin Seid ed-Dani
3. *Suku-l Arus* - nga Abdu-s-Samed et-Taberi.

***Nga librat e Hadithit***

1. *Sahihu-l Buhari*
2. *Sahihu Muslim*
3. *Sunenin* e Ibn Maxhes
4. *Sunenin* e Ebu Davudit
5. *Sunenin* e Tirmidhiut
6. *Sunenin* e Nesaiut
7. *Muvettain* e Imam Malikut
8. *El-Xhem'u bejne es-Sahihajni* - nga Ebu Abdullah el Humejdi el Endelusij
9. *Musnedin* e Ahmed ibn Hanbelit, etj.

[33] *El-Kurtubij ve menhexhuhu fi-t-tefsir,* f. 144.

***Nga librat e Ulumu-l Hadith***

1. *Mukaddimetu Ibni Salah fi Ilmi-l Hadith* - nga Ibn Salah
2. *Mushkilu-l Hadith* - nga Ebu Xhafer et-Tahavij
3. *Sherhu-s-Sunneti* - nga Ibnu-l Hisar
4. *Ma'rifetu envai Ilmi-l Hadithi* - nga Uthman esh-Shehrezuri
5. *Ulumu-l Hadith* - nga El-Hakim Ebu Abdallah
6. *El-Xherhu ve-t-ta'dilu* - nga Abdurrahman bin Ebi Hatim

***Nga librat e Fikhut***

1. *El-Munteka - sherh Muvetta'ë Malik* - nga Sulejman el Baxhi
2. *El-Kabes bi ma alejhi-l Imam Malik bin Enes* - nga Ebu Bekr ibnu-l Arabi
3. *El-Kafi fi-l Fikh ala medhhebi Ehli-l Medineti* - nga Jusuf bin Abdul Berr
4. *Et-Temhid li ma fi-l Muvettai mine-l meani ve-l esanid* - nga Jusuf bin Abdul Berr
5. *Et-Tebsiretu* - nga Ebul Hasen el-Lahmi el Malikij
6. *Et-Tenbih ala medhhebi-l Imam es-Shafi'ij* - nga Ebu Ishak esh-Shejrazi

***Librat nga shkencat e Gjuhës Arabe***

1. *El-Kitab* - nga Sibevejhi
2. *Taxhu-l-lugati ve sihahu-l arabijjeti* - nga Ebu Nasr el-Xhevheri
3. *El-Muhkem* - nga Ali ibn Ismail ibn Sejjideh el Endelusi
4. *El-Muxhmel* - nga Ibn Faris
5. *El-Ajnu* - nga Ferahidih
6. *Kitabu-l Mexhaz* - nga Ebu Ubejd Muammer ibnu-l Muthenna
7. *Kitabu-t-telhis* - nga Ibn Abdallah el Askerij

***Librat nga Akaidi***

1. *Et-Temhid fi-r-rreddi ale-l mulhideti el muattaleti er-rrafidah vel havarixh vel mu'tezile* - nga El-Kadi Ebu Bekr el Bakilaniu
2. *El-Hidajetu* - nga Kadi ibnu-t-Tajjib el Esh'arij el Malikij

3. *El-Iktisad fi-l I'tikad* - nga Ebu Hamid el Gazali
4. *El-Akidetu - Kitabu-t-Tevhid* nga Ebu Mensur el Maturidij
5. *Mukaddimat* - nga Ibn Rushdi
6. *El-Firek* - nga Ebu Mensur et-Tejmij el Bagdadi
7. *Kitabu-t-Tevhid* nga Ebu-l Kasim Abdurrahman bin Mendeh, etj.,

***Librat nga shkencat e Tesavvufit dhe Ahlakut***

1. *Edebu-d-dunja ve-d-din* - nga Ebul Hasen El Maverdi el Basrij
2. *Et-Tahbir fi-t-tedhkir-dirasetu-l Esmail-lahi-l Husn*a - nga El-Kushejri
3. *Adabu-n-nufus* - Et-Taberi
4. *Revdatu-l mushtak ve-t-tarik ile-l Meliki-l hal-lak* - nga Ebul Ferexh ibnul Xhevzij
5. *Keshf ulumi-l ahireti* - nga Ebu Hamid el Gazali
6. *Mekarimu-l Ahlak* - nga Taberaniu etj.

***Librat nga Sira dhe biografitë***

1. *Es-Sahabe* - nga Ibn Abdul Berr
2. *El-Istiab fi esmai-l ashab* - nga Ibn Abdul Berr
3. *Ed-Durer fi ihtisari el megazi ve-s-sijer* - nga Ibn Abdul Berr
4. *Tarih Medineti-d-Dimeshk* - Ebul Kasim ibn Asakir ed-Dimeshkij
5. *Siretu Ibn Ishak*
6. *Axhaibu-l bilad* - nga Ibrahim ibul Kasim
7. *Tarih Misre*
8. *Tarih Fet'hi Endelus* etj.[34]

[34] Më gjerësisht: *El-Kurtubij-hajatuhu ve atharuhu el ilmijjeti ve menhexhuhu fi-t-tefsir,* ff. 197-202.

## Studimet dhe librat e shkruara rreth Imam Kurtubiut dhe veprave të tij

Rreth jetës dhe veprave të këtij kolosi të mendimit islam, janë shkruar me dhjetëra e dhjetëra libra anekënd botës islame, në Lindje e në Perëndim. Imam Kurtubiu vërtet e ka merituar këtë nderim, sepse opusi i tij, sidomos me kryeveprën në tefsir *El-Xhamiu li ahhkami-l Kuran*, është për çdo admirim. Përveç librave të shumtë që janë shkruar rreth metodologjisë së tij në tefsir, analizës së tefsirit të tij në aspektin juridik, në aspektin akaidologjik, qëndrimin e tij karshi muteziles, shiave, batinijve, sufinjve ekstrem etj, sot në pothuajse të gjitha universitete islame nëpër botë, vazhdojnë të mbrohen me qindra disertacione masteri e doktorate, duke vazhduar edhe më tej hulumtimet dhe studimet rreth këtij dijetari të madh islam nga Andaluzia-Spanja islame. Ne këtu, do të përmendim vetëm disa nga këto vepra madhështore që i janë kushtuar Imam Kurtubiut.

1. *El-Imam el Kurtubij-shejhu eimmeti-t-tefsir*, nga Mesh'hur Hasen Mahmud Selman
2. *El-Kurtubij ve menhexhuhu fi-t-tefsir* nga Dr. El-Kasabi Mahmud Zelat
3. *El-Kurtubij-hajatuhu ve atharuhu el ilmije ve menhexhuhu fi-t-tefsir* nga Dr. Miftah es-Senusi Bel'am
4. *Istidrakat el Imam el Kurtubij ala el Imam Ibnul Arebij fi -t-tefsir* nga Muhamed bin Ali bin Mensur Ferhan
5. *Terxhihat el Kurtubij fi-t-tefsir* nga Abdullah Ajdan Ahmed ez-Zehrani
6. *Fevaid ilmije hammeh min tefsiri-l Kurtubij* nga Dr. Muhamed bin Seid el Kahtani
7. *Shekva el Kurtubi ala ehli zemanihi* nga Mesh'hur Hasen Mahmud Selman
8. *El-Envaru-l kevashifu ve-l huxhexhu-l kevasiru fi ibtali-l Imami-l Kurtubijji li mufredati menhexhi-t-tesavvufi es-safiri* nga Ebi Abdallah Muhamed Hasune
9. *Araë El-Kurtubi ve-l Mazeri el I'tikadije* nga Abdullah bin Muhamed bin Rumjan

10. *Rudud el Kurtubi ale-sh-shiah* nga Ebi Ubejdete Mesh'hur bin Hasen Ale Selman
11. *Ulumu-l Kurani-l Kerim fi tefsiri-l Kurtubij* nga Ali Abdullah Ali Alan,
12. *El-Imam el Kurtubij shejhu-l mufessirin* nga Muhamed Ali Kutb etj..

## Karakteristikat e tefsiri të Kurtubiut – El-Xhamiu li ahkami-l Kuran

Tefsiri i Kurtubiut është një tefsir i vlerësuar shumë lart nga ana e dijetarëve. Ky tefsir bën pjesë në mesin e tefsireve racionalë, ndonëse për nga përmbajtja e përgjithshme, hyn në sferën e tefsireve juridike. Meqë Kurtubiu kishte vërejtur shumë mangësi në tefsiret e shkruara para tefsirit të tij, u mundua t'u shmangej atyre lëshimeve, gjë që në masë të konsiderueshme edhe ia arriti.

Për karakteristikat që e veçojnë këtë tefsir, vetë Kurtubiu qysh në fillim të tefsirit të tij, na bën me dije për motivin që e kishte shtyrë që t'i qasej komentimit të Librit të Allahut, kur thotë: *"Meqenëse Libri i Allahut është burim gjithëpërfshirës i të gjitha shkencave (diturive), libër të cilin besniku i qiellit (Xhibrili a.s.) ia përcolli besnikut të Tokës (Muhamedit a.s.), e pashë të arsyeshme që tërë jetën time të preokupohem me të, duke iu përkushtuar kësaj pune me tërë fuqinë time. Vendosa që në këtë tefsir të sqaroj shkurtimisht disa aspekte gramatikore (sintaksore dhe morfologjike), kiraetet, demaskimin e mohuesve dhe të të humburve, shkaqet e zbritjes, dispozitat ligjore juridike etj....*

*Kjo vepër (ky tefsir) do të jetë për mua si këshillues (kujtues) në këtë botë, rezervë imja në momentin e vdekjes dhe shpresoj si vepër e mirë në Ahiret…. Kushti që i kam vënë vetvetes si detyrim, është që t'i bashkoj, t'i sjell dhe t'i sqaroj thëniet deri te burimi i parë (deri tek ai që i ka thënë), dhe hadithet deri tek ai që i ka transmetuar dhe tubuar (klasifikuar). Shpeshherë, nëpër librat e fikhut dhe të tefsirit, kemi hasur hadithe të panjohura, të cilat nuk dihet se kush i transmeton dhe kush i ka klasifikuar, që lexuesin e sjellin në huti dhe lajthitje, kështu që ai nuk është në gjendje të bëjë dallimin ndërmjet hadithit të dobët e të papranueshëm dhe atij të*

*vërtetit (sahih), e, qitja në dritë e këtyre gjërave për mua është shkenca më madhore…. Në këtë tefsir nuk do të sjell shumë prej tregimeve dhe mendimeve të mufesirëve para meje, përveç kur kjo është e domosdoshme, për hir të sqarimit. Kujdes të posaçëm do t'i kushtoj sqarimit të ajeteve dispozita, duke nxjerrë urtësitë prej secilit ajet, e duke u shtuar këtyre komentimeve çështje që kanë të bëjnë me shkaqet e zbritjes, sqarimet e fjalëve dhe sqarimin e dispozitave juridike që përmban ai ajet. E kur të has në ajete që nuk përmbajnë dispozita juridike, atëherë do të mjaftohem vetëm me komentimin e domethënies së tij. Kështu do të veproj gjatë tërë komentimit të Kuranit, të cilin komentim e quajta* "El Xhamiu li ahkamil Kuran ve-l mubejjinu lema tedammenehu mine-s-sunneti ve aji-l Furkan".[35]

Dhe vërtet, me sa vërehet nga fletët e këtij tefsiri, shihet se Kurtubiu i plotësoi këto kushte, dhe në trashëgiminë e thesarit islam na ka lënë një visar tepër të çmueshëm, nga i cili duhet të përfitojmë ne dhe gjeneratat e ardhshme islame.

Para se të hynte në komentimin e Besmeles, Kurtubiu tefsirit të tij i bëri një *Hyrje* madhështore prej rreth 100 faqesh, në të cilën shtjelloi shumicën e temave në lidhje me shkencat kuranore dhe me disa tema nga sfera e tefsirit. Ai në hyrjen e tij ka shtjelluar këto tema:

- *Vlera e Kuranit, vlera e atij që e mëson-studion dhe vlera e atij që punon sipas tij;*
- *Si të mësohet-studiohet Kurani, dhe në këtë rast çfarë është e papëlqyeshme dhe çfarë është e ndaluar;*
- *Tërheqja e vërejtjes së njohësve të Kuranit dhe shkencave islame për dyfytyrësinë;*
- *Çfarë duhet të jetë ai që e mëson dhe e studion Kuranin;*
- *Vlera e komentimit të Kuranit;*
- *Si duhet treguar respekt dhe madhërim ndaj Kuranit;*

[35] Imam Kurtubij, *El-Xhamiu li ahkami-l Kuran*, (botimi i vitit 1935 në Kajro-Egjipt), vëll. I. f. 2-3; Shih edhe: Dr. Muhammed Husejn Edh-Dhehebi, *Et-Tefsiru ve-l mufessirune*, Kajro 1985, vëll. II, f. 337.

- *Transmetimet në lidhje me ata që e komentojnë Kuranin sipas hamendjes, kategoritë e mufesirëve dhe llojet e tefsirit;*
- *Komentimi i Kuranit me Synet;*
- *Si duhen studiuar dhe kuptuar Kurani dhe Syneti;*
- *Shpallja e Kuranit në shtatë dialekte;*
- *Kodifikimi i Kuranit dhe përshkrimi i tij në kohën e Osmanit r.a.;*
- *Përgjigjja ndaj rafidinjve në lidhje me mendimet dhe qëndrimet e tyre rreth Kuranit;*
- *Radhitja e ajeteve, e kaptinave, numri i shkronjave, numri i fjalëve dhe i ajeteve në Kuran;*
- *A ka në Kuran fjalë jo arabe;*
- *Mrekullia dhe sfida kuranore;*
- *Hadithet mbi vlerën e disa kaptinave kuranore;*
- *Komentimi i Istiadhes, dhe në përfundim të kësaj hyrjeje fillon me komentimin e Besmeles.*[36]

F.v. në kapitullin *"Çfarë duhet të jetë ai që e studion Kuranin",* Kurtubiu jep shumë këshilla dhe sqaron disa rregulla të cilave duhet t'u përmbahet ai që e mëson dhe studion Kuranin. Ndër të tjera, ai thotë: *"Ka thënë Abdullah ibn Amri: "Hafizi i Kuranit nuk duhet t'i shoqërojë ata njerëz që flasin fjalë të pakontrolluara, nuk duhet të jetë i padijshëm, por duhet të jetë i mëshirshëm dhe të falë për hir të Kuranit që e mban në mendje dhe në zemër… Ai po ashtu duhet të ruhet nga çdo gjë që është e dyshimtë, t'i shmanget të qeshurave dhe fjalëve të panevojshme e të pavlera aty ku mësohet Kurani…, veçse duhet të sillet njerëzishëm e me plot dinjitet. Ai duhet të jetë i sjellshëm me të varfrit, ta largojë mendjemadhësinë, të largohet nga epshet e kësaj bote aq sa të ketë mundësi, t'u shmanget në çdo rast grindjeve dhe dialogëve që nxehin gjakrat, të jetë i butë dhe i qetë. Hafizi i Kuranit duhet të jetë prej atyre që nuk i dëmtojnë të tjerët… Hafizi i Kuranit duhet t'i studiojë dhe mësojë rregullat dhe dispozitat kuranore si dhe të kuptojë se çfarë dëshiron Allahu prej tij, çfarë i ka vënë në ngarkesë si obligim, dhe këto dispozita të dijë t'i shfrytëzojë*

[36] Shih: Muhamed Safa shejh Ibrahim Haki, *Ulumu-l Kuran min hilal mukaddimat et-tefasir min nesh'etiha ila nihajeti karni eth-thamin el hixhrij,* Bejrut, 2004, f. 445.

*në kohë e në vend të duhur. Sa keq është për atë dijetar që e di Kuranin përmendsh, të lexojë ajete nga ai e të mos e kuptojë se çfarë obligimesh dalin prej tyre…"*[37]

## Metodologjia e tij në komentim

Kurtubiu në tefsirin e tij i ka komentuar të gjitha suret kuranore, ashtu siç janë të radhitura në Mus'haf. Ai gjatë komentimit të një sureje së pari sjell:

- emërtimin e sures dhe numrin e ajeteve të saj;
- pastaj flet për kohën e zbritjes së saj dhe sqaron nëse ajo është mekase apo medinase;
- përmend shkaqet e zbritjes, nëse ka ndonjë rast specifik për suren si tërësi, apo për ndonjë apo më shumë ajete të saj në veçanti;
- pastaj flet për vlerën e sures, duke sjellë hadithe lidhur me këtë segment;

Ndërsa, kur jemi të mënyra e komentimit të ajeteve, ai kryesisht ndjek këtë metodologji:

- si zakonisht, merr për komentim, 1, 2 apo më shumë ajete;
- sqaron nëse ka ndonjë shkak të zbritjes në lidhje me to;
- sqaron kiraetet e pranuara lidhur me ndonjë fjalë të ajetit;
- sqaron shprehjet nga aspekti gjuhësor, sintaksor-morfologjik dhe ai retorik;
- për ta sqaruar më detajisht ndonjë ajet, ai ndonjëherë sjell edhe ndonjë varg poetik;
- sjell si argument shumë ajete kuranore që kanë lidhje kuptimore me ajetin që është duke e komentuar, sjell po ashtu shumë hadithe të Pejgamberit a.s., si dhe fjalë të sahabëve dhe tabi'inëve, gjithnjë duke u përpjekur të përzgjedh transmetimet më të sakta si nga aspekti i vërtetësisë ashtu edhe i besueshmërisë së isnadit;

[37] Imam Kurtubiu, *El-Xhamiu li ahkami-l Kuran*, vëll. I, f. 21. (redaktuar nga Shejh Hisham Semir el Buhari dhe Ahmed Abdulalim el-Berduni).

- pas kësaj, lidhur me atë ajet, sjell argumente sqaruese nga fikhu, nëse me të ndërlidhet ndonjë dispozitë sheriatike-juridike. Kurtubiu, ajeteve që kanë të bëjnë me dispozita, u ka kushtuar një vëmendje të veçantë, duke sjellë mendimet e dijetarëve të katër shkollave juridike islame. Zaten kjo është edhe arsyeja që ky tefsir të konsiderohet nga shumica si tefsir juridik.
- në aspektin akaidologjik, mban dinjitetshëm qëndrimin e dijetarëve të Ehli Sunetit dhe Xhematit, siç janë Esh'ariu, Maturidiu, Tahaviu e të tjerë, ndërkohë që kundërshton me ngulm dhe në mënyrë të argumentuar qëndrimet e fraksioneve ideologjike dhe politike;
- përmend nëse ai ajet ka eventualisht diçka nga dispozitat *"nasih"* dhe *"mensuh".*[38]
- pas përmendjes së ndonjë ajeti, Kurtubiu menjëherë tregon se sa tematika dhe çështje shtjellon ai ajet, dhe këto çështje pastaj i elaboron një nga një. Këtë e bën duke hyrë edhe në detaje shumë të imëta, dhe mu për këtë arsye tefsiri i tij është mjaft i vëllimshëm, 20 deri 24 vëllime. F.v. gjatë komentimit të fjalës ***"Eudhu bil-lahi mine-sh-shejtani-rr-rraxhim"*** ai shtjellon 12 çështje të ndryshme, kurse gjatë komentimit të ***"Bismil-lahi Rrahmani-Rrahim"*** ai shtjellon 27 çështje të tilla, kurse komentimin e *"Fatiha"*-së e ka shtjelluar gjerësisht në 45 fletë.[39]

Tefsiri i Kurtubiut, për shekuj me radhë mbeti vetëm në dorëshkrim, por fatmirësisht për herë të parë u botua në vitin 1933 në Egjipt, e pastaj botimi i tij ka vazhduar anekënd botës islame.[40]

Ne para vetes kemi tri botime të këtij tefsiri, të cilat do t'i shfrytëzojmë:

1. Botimin 20 vëllimësh të botuar në vitin 1935 në Egjipt (botimi i dytë nga *Darul Kutub el Misrije,* botimi i parë ishte ai i vitit 1933);

---

[38] *Tefasiru ajati-l ahkam ve menahixhuha,* ff. 374-375.

[39] Shih tefsirin e Kurtubiut, vëll. I, ff. 135-233. (redaktuar nga Abdullah bin Abdulmuhsin et-Turki).

[40] Dr. Abdullah Shehate, *Ulumu-t-tefsir*, f. 194, Kajro 2001.

2. Botimin e vitit 2003 të botuar në Rijad në 22 vëllime, me redakturë nga shejh Hisham Semir el Buhari dhe Ahmed Abdulalim el-Berduni, dhe
3. Botimin e vitit 2006 të botuar në Bejrut në 24 vëllime, me redakturë nga Abdullah bin Abdulmuhsin et-Turki.

## Qëndrimi i Kurtubiut ndaj tefsirit tradicional

Sikur edhe eminencat e tjera të Islamit, edhe Kurtubiu iu përmbajt komentimit tradicional të Kuranit, duke komentuar ajetet me ajete, ajetet me thëniet e bekuara të Muhamedit a.s., e pastaj edhe me fjalët e sahabëve dhe të gjeneratës pasuese, asaj të tabi'inëve.

Një shembull të komentimit *të Kuranit me Kuran* e kemi kur e komenton ajetin 185 të sures *El-Bekare*: ***"****(ato ditë të numëruara janë)* ***Muaji i Ramazanit që në të*** *(filloi të)* ***shpallet Kurani, që është udhërrëfyes për njerëz dhe sqaruesi i rrugës së drejtë dhe dallues*** *(i të vërtetës nga gënjeshtra)****",*** dhe ndër të tjera thotë: Ky ajet, është dëshmi se Kurani ka zbritur në muajin Ramazan, dhe njëkohësisht është sqarues edhe i ajeteve 1-3 të sures *Ed-Duhan*: ***"Ha, Mimë. Pasha librin sqarues! Ne e zbritëm atë në një natë të bekuar*** *(në natën e Kadrit)****",*** e kjo natë është pa dyshim Nata e Kadrit duke u ndërlidhur me fjalët e Allahut: ***"Ne e zbritëm atë*** *(Kuranin)* ***në natën e Kadrit." –*** *(El-Kadr, 1)*[41]

*Komentimi i Kuranit me Sunet*

Duke qenë se Suneti është burimi i dytë i Sheriatit, Imam Kurtubiu i kushtoi një kujdes të veçantë argumentimit me hadithe gjatë komentimit të Kuranit. Sipas disa studiuesve, ai ka përmendur rreth 6500 hadithe në tefsirin e tij. Ai madje në parathënien e tefsirit të tij, një kapitull ia ka kushtuar sqarimit të Kuranit me Sunet. Sa për ilustrim, këtu do të sjellim vetëm një shembull të këtij argumentimi, ku gjatë komentimit të sures *El-Fatiha*, flet edhe rreth vlerës dhe rëndësisë së saj. Gjatë shtjellimit të disa

[41] *El-Xhamiu li ahkami-l Kuran*, vëll. 2 f. 160. (redaktura e Abdullah bin Abdulmuhsin et-Turki).

çështjeve juridike, ai përcjell hadithin që është transmetuar nga Ubadete bin Samiti se i Dërguari i Allahut s.a.v.s. ka thënë: *"Nuk ka namaz për atë që nuk e këndon Ummul Kuranin (Fatihanë)"*[42] dhe po ashtu ka thënë: *"Pa të, namazi është 'hidaxh" i mangët (i paplotësuar)"*[43]

*Komentimi i Kuranit më fjalët e sahabëve*

Në tefsirin e Kurtubit kemi shumë transmetime që ai i adreson te sahabët duke cituare mendimet e tyre. Sa për ilustrim do të sjellim një shembull konkret te komentimi i ajetit 79 të sures *El-Bekare*: ***"Është shkatërrim për ata që me duart e veta e shkruajnë librin, e pastaj thonë: "Ky është nga Allahu!, për të arritur me te një fitim të paktë, pra është shkatërrim i madh për ta çka shkruan duart e tyre dhe është shkatërrim i madh për ta ajo çka fitojnë.",*** ku rreth kuptimit të fjalës *"El-Vejlu"* thotë: "Rreth kuptimit të kësaj fjale janë dhënë pesë mendime. Është përcjellë nga Othmani r.a., e ky nga i Dërgari i Allahut të ketë thënë: *"Vejlun është një kodër nga zjarri"*[44]. Po ashtu është transmetuar nga Seid el Hudrij se *"El-Vejlu" është një luginë e Xhehenemit, në mes dy kodrave, në të cilën fryn zjarri i Xhehemit*. Sufjani dhe Ata'ë bin Jesari kanë thënë se *"El-Vejlu" është një luginë në tokën e Xhehenemit nëpër të cilën rrjedh si lumë, qelbi i banorëve të zjarrit.* Zehraviu thotë se *"El-Vejlu" është një prej dyerve të Xhehenemit*, ndërsa është përcjellë nga Ibn Abasi të ketë thënë se fjala *"El-Vejlu" nënkupton ndëshkimin e tmerrshëm.*[45]

*Komentimi i Kuranit më fjalët e tabi'inëve*

Imam Kurtubiu nuk hezitonte të merrte si argument edhe fjalët e tabi-inëve, duke ditur se ata i arritën ashabët e Pejgamberit a.s. dhe morën nga burimi i tyre i diturisë. Sa për ilustrim do të sjellim një shembull të tillë, kur Kurtubiu gjatë komentimit të ajetit 63 të sures *El-Bekare*: **"***(Përkuj-*

[42] Sahihu Muslim (394); Imam Ahmedi në Musned: (22749).

[43] Sahihu Muslim (395); Imam Ahmedi në Musned: (9898).

[44] Këtë hadith e ka përmendur Ibn Kethiri dhe ka konstatuar se është shumë i çuditshëm (garib), që nënkupton se pothuajse është i pa pranueshëm, sqarim yni S.B.).

[45] *El-Xhamiu li ahkami-l Kuran*, vëll. II, ff. 220-221 (redaktuar nga Abdullah bin Abdulmuhsin et-Turki).

*toni)* ***Kur Ne patëm marrë prej jush besën tuaj, ngritëm mbi ju*** *(kodrën)* ***Turin*** *(u thamë)****: veproni sipas atij*** *(Tevratit)* ***që ua dhamë me seriozitet, e mësoni atë që është në te, ashtu që të ruheni.",*** ndër të tjera thotë: "Pati mospajtime reth *'Tur-it'*, dhe është thënë se *'Turi'* është kodra në të cilën Allahu xh.sh. i foli Musait a.s. dhe në të ia zbriti Tevratin. Transmetohet nga Dahaku të ketë thënë: "Emri '*Tur',* nënkupton kodrën e cila ka lisapemë e jo edhe atë që nuk ka lisa e gjelbërim. Ndërsa Muxhahidi dhe Katadeja thonë se fjala apo emri '*Tur'* përfshin çdo kodër, (pavarësisht ka apo nuk ka pemë në të, sqarim yni S.B.)".[46]

## Qëndrimi i Kurtubiut ndaj tefsirit racional

Dijetarët muslimanë nëpër kohë, kanë dhënë mendime të ndryshme nëse lejohet apo jo komentimi racional i Kuranit. Ata që e kundërshtojnë këtë, e bëjnë më shumë nga frika që të mos bëhet ndonjë koment që nuk është në përputhje me bazat e sheriatit, duke u thirrur në disa thënie të bekuara të Pejgamberit a.s., i cili ka tërhequr vërejtjen që të kihet kujdes në komentimin e Librit të Allahut sipas hamendjes.

Megjithatë, ata dijetarë që e kanë lejuar një komentim të tillë, kanë vendosur paraprakisht një mori kushtesh që duhen plotësuar, për të qenë ai komentim racional i pranuar. Edhe Imam Kurtubiu bën pjesë në këtë grup, duke e përkrahur në tërësi mendimin e Ibn Atijes lidhur me lejimin e tefsirit racional, të pëlqyeshëm.[47] Ai, duke inkurajuar dijetarët në këtë lloj komentimi, thoshte: *"Libri i Allahut brenda dy kopertinave të tij përmban shumë ajete që nxisin në meditim dhe hulumtim"*, duke sjellë si shembull ajetin 29 të sures *Sad*: ***"Ky*** *(Kuran)* ***është një libër i bekuar, që Ne ta kemi zbritur ty*** *(Muhamed)****, për të medituar rreth ajeteve të tij dhe për të marrë mësim të mençurit"***

Sipas Kurtubiut, ky ajet dhe shumë të tjerë të ngjashëm me të, në Kuran, argumentojnë se Allahu i ka ftuar robërit e Tij që të meditojnë rreth

[46] *El-Xhamiu li ahkami-l Kuran*, vëll. 2 f. 164. (redaktuar nga Abdullah bin Abdulmuhsin et-Turki).

[47] Mustafa Ibrahim, *Medresetu-t-tefsir fi-l Endelus*, Bejrut, 1986, f. 212.

Kuranit, duke marrë në konsideratë se vetëm kështu mund të kuptohet libri i Allahut. A thua është e logjikshme që Allahu t'iu drejtohet njerëzve që meditojnë rreth asaj që nuk mund ta kuptojnë?!. Larg është Allahu që të jetë i pakujdesshëm ndaj robërve të Vet.[48]

## Aspekti gjuhësor në tefsirin e Kurtubiut

Ashtu sikur edhe mufessirët e tjerë, edhe Kurtubiu i kushtoi kujdes të veçantë aspektit gjuhësor në Kuran, duke bërë analizën e fjalëve nga aspekti sintaksor dhe morfologjik, pastaj duke përdorur retorikën dhe shkencat e saj, e deri te sjellja e vargjeve poetike, për të argumentuar kuptimin gjuhësor të ndonjë fjale kuranore. Ai, në tefsirin e tij, nuk ka ngurruar të përmend mendimet e dijetarëve më të shquar në këtë lëmë si Sibevejhi, Xhevheriu, Ibn Farisi etj..

Shembuj të tillë kemi kur e komenton ajetin 2 të sures *El-Bekare*: ***"Ky është Libri në të cilin nuk ka dyshim. Ai është udhërrëfyes për të devotshmit.",*** Kurtubiu shtjellon në mënyrë të thuktë e shkencore prejardhjen e fjalës *"Kitab-Libër"*.[49]

Kur jemi të analiza gramatikore nga ana e tij, do të sjellim për ilustrim ajetin 81 të sures *El-Bekare*: ***"Po,*** *(do të ju kapë zjarri)* ***ai që bën keq dhe që e vërshojnë gabimet e tij, ata janë banues të zjarrit, aty janë përgjithmonë.",*** ku ndër të tjera thotë: *"Çështja nuk është ashtu siç e keni përmendur, sepse Sibevejhi ka thënë se "Fjalët* (bela) *dhe* (neam) *nuk janë emra, por pjesëza sikur p.sh.* (bel) *e të ngjashme me të..."*[50]

Në aspektin e retorikës, Imam Kurtubiu në tefsirin e tij nuk është zgjeruar aq shumë. Ndoshta sekreti i kësaj qëndron te fakti se andaluzianët nuk ishin edhe aq shumë të interesuar për çështjet që ndërlidhen me retorikën. Andaluzianët, e në mesin e tyre edhe Kurtubiu, parapëlqenin shprehjet e drejtpërdrejta, sepse fjalën e drejtpërdrejtë e konsideronin si të

---

[48] *El-Kurtubij ve menhexhuhu fi-t-tefsir,* f. 144.

[49] Shih më gjerësisht, *Tefsiri i Kurtubiut*, vëll. I, ff. 244-245. (Redaktuar nga Abdullah bin Abdulmuhsin et-Turki).

[50] Shih më gjerësisht, *Tefsiri i Kurtubiut*, vëll. II, ff 226 (Redaktuar nga Abdullah bin Abdulmuhsin et-Turki); Shih edhe: *Terxhihatu-l Kurtubij fi-t-tefsir*, f. 53.

vërtetë, kurse retorikën si degë të saj. Fjala vjen kur vjen te komentimi i ajetit 74 të sures *El-Bekare*: ***"Edhe** pas (fakteve të qarta) **zemrat tuaja u bënë pastaj të forta si guri, e edhe më të ngurta, sepse ka nga gurët prej të cilëve gufojnë lumenj, e ka disa prej tyre që çahen dhe prej tyre buron ujë, madje ka prej tyre që nga frika ndaj Zotit rrokullisen tatëpjetë** (nga maja e kodrës)**. Allahu nuk është i pakujdesshëm ndaj asaj që veproni ju.",*** sidomos te pjesa e ajetit ***"madje ka prej tyre që nga frika ndaj Zotit rrokullisen tatëpjetë** (nga maja e kodrës)",* Kurtubiu thotë. "Disa gurë mund të jenë më të dobishëm sesa disa zemra tuaja, sepse nga këta gurë buron ujë." Muxhahidi thotë se asnjë gur nuk rrokulliset tatëpjetë nga maja e kodrës, as nuk gufon ndonjë burim (krua) nga gurët e as nuk del ujë prej tyre, përveç nga frika dhe devotshmëria ndaj Zotit.... Disa kanë thënë se fjala *"rrokullisen",* është metaforë, mendim të cilin e ka cekur edhe Taberiu nga një grup... Ndërsa unë them: *"Krejt çka është thënë, mund të jetë e mundshme, por kuptimi i drejtpërdrejtë i ajetit është më i sakti, sepse nuk mund të mohohet se Allahu disa gjërave të ngurta u jep mundësinë e të njohurit dhe të veprimit logjik. A nuk është transmetuar se një trung i hurmës në të cilën mbështetej Resulullahi s.a.v.s. kur mbante hytbe, ka qarë me ngashërim, kur i Dërguari i Allahut u largua nga ai? A nuk është përcjellë po ashtu nga i Dërguari i Allahut se: "Një gur më ka dhënë selam qysh në kohën e injorancës, të cilin e njoh dhe e di ku është edhe tash."*[51]

## Aspekti akaidologjik në tefsirin e Kurtubiut

Nga ajo që mund të vërehet në tefsirin e Kurtubiut dhe duke analizuar qëndrimet e tij ndaj disa çështjeve akaidologjike, mund të vijmë deri te konkludimi se Kurtubiu, ashtu si shumica dërmuese e andaluzianëve në shekullin kur ai jetoi, ishte pasues i denjë i doktrinës së Ehli Sunetit - më saktësisht i shkollës esharite, duke mbrojtur me tërë fuqinë mësimet e kësaj shkolle akaidologjike.

[51] *Tefsiri i Kurtubiut*, vëll. I, f. 466. (redaktuar nga Shejh Hisham Semir el Buhari dhe Ahmed Abdulalim el-Berduni).

Ai në tefsirin e tij, i kundërvihet fuqishëm mësimeve të muteziles, dhe fraksioneve të tjera të devijuara. Imam Kurtubiu, pa kurrfarë paragjykimesh, bëri hulumtime dhe komentime të thella kuranore, e njëkohësisht posedonte një kulturë të shkëlqyer prej dijetari sepse kur bënte ndonjë kritikë, si f.v. ndaj mutezilëve, kaderinjve, rrafidinjve, filozofëve, sufinjve ekstremë etj., përmbahej nga fjalët e vrazhda gjatë dialogëve-polemikave me ta. Sa për të ilustruar këto qëndrime të tij akaidologjike, ne do të sjellim disa shembuj konkretë.

P.sh. kur e komenton ajetin 16 të sures *El-A'raf*: ***"****(Iblisi)* ***Tha: "Për shkak se më humbe mua, unë do t'u ulem atyre*** *(do t'u zë pusi)* ***në rrugën Tënde të drejtë",*** Kurtubiu sqaron se, si udhëzimi ashtu edhe humbja, si vepra janë të krijuara prej Allahut, ndërsa njeriu është përfitues i tyre,[52] duke e argumentuar këtë edhe me ajetin 134 të sures *El-Bekare*: ***"Ai ishte një popull që kaloi, atij i takoi ajo që fitoi, e juve u takon ajo që fituat, prandaj ju nuk jeni përgjegjës për atë që vepruan ata."***

Ai në këtë pikë sulmon ashpër mutezilen për pretendimet e tyre se humbja (devijimi) si veprim nuk mund të jetë prej Allahut, përndryshe, sipas tyre, kjo do të vinte në kundërshtim me drejtësinë e Allahut. Sipas muteziles, Allahu nuk i krijon veprat e robërve e as nuk e dëshiron mëkatimin nga ta, gjithnjë duke u bazuar në njërin prej pesë parimeve bazë të tyre-Drejtësinë. Por Kurtubiu, jo vetëm në këtë rast, por edhe në shumë vende të tjera në tefsirin e tij, është shumë i ashpër ndaj këtyre mendimeve mutezilase duke thënë: "Doktrina e Ehli Sunetit është e qartë se Allahu e ka humbur atë (shejtanin), duke krijuar kufrin-mosbesimin në të, prandaj kuptohet se në këtë rast edhe devijimi është krijuar prej Allahut sepse nuk ka asgjë në këtë ekzistencë që të mos jetë e krijuar me vullnetin e të Lartmadhërishmit.[53]

Kurtubiu, ashtu siç ishte i ashpër në kundërshtim ndaj muteziles, po ashtu ishte i ashpër edhe ndaj atyre që e përngjasonin Allahun me cilësitë

[52] *El-Xhamiu li ahkami-l Kuran*, vëll. II, f. 413. (redaktuar nga Abdullah bin Abdulmuhsin et-Turki).

[53] *El-Xhamiu li ahkami-l Kuran*, vëll. IX, f. 171. (redaktuar nga Abdullah bin Abdulmuhsin et-Turki).

e krijesave, duke i caktuar madje edhe vend!!! Një shembull të tillë e kemi te komentimi i ajetit 115 të sures *El-Bekare*: ***"Të Allahut janë edhe*** *(anët nga)* ***lindja edhe perëndimi, dhe kah do që të ktheheni, aty është anë e Allahut. Vërtet, Allahu është i gjerë*** *(në bujari)* ***e i dijshëm.",*** ku ndër të tjera thotë: "Njerëzit nuk janë në pajtim te komentimi i termit *"vexhhun-fytyra"* që i përshkruhet Allahut në Kuran. Kjo vetvetiu kuptohet si alegori, sepse *"fytyra"* nënkupton vetë Qenien e Allahut, i Cili nuk është i ngjashëm me askënd. Madje Kurtubiu, ata që i përshkruajnë Allahut cilësi dhe përshkrime sikur të krijesave, se gjoja Ai ka fytyrë, sy, duar, këmbë dhe gishtërinj, gati sa nuk i fut në radhën e mohuesve.[54] Kurtubiu kur e komenton ajetin 64 të sures *El-Maide:* ***"Jehuditë thanë: "Dora e Allahut është e shtrënguar!" Qofshin të shtangur duart e tyre dhe qofshin të mallkuar, pse thanë atë. Jo, duart e Tij janë të shlira. Ai furnizon ashtu si të dojë.",*** mbështet fort mendimin e shkollës esharite të Ehli Sunetit se *"dora"* e Allahut, në disa raste simbolizon fuqinë, e në disa raste furnizimin dhe derdhjen e mirësive, siç është rasti te ky ajet, e kurrsesi përshkrimin e gjymtyrëve fizike.[55] Qëndrim të tillë ndaj përngjasuesve, mban edhe kur komenton cilësitë e Allahut, duke iu përmbajur shkollës esharite të Ehli Sunetit

## Aspekti juridik në tefsirin e Kurtubiut

Tefsiri i Kurtubiut njihet si tefsiri më madhështor i shkruar ndonjëherë në sferën e tefsirit juridik. Ai është më i vëllimshmi dhe më gjithëpërfshirësi, sepse përveç segmenteve të tjera, një rëndësi të veçantë i ka kushtuar ajeteve dispozita. Në këtë tefsir, Imam Kurtubiu natyrshëm përkrah mendimet e Imam Malikut, drejtimin juridik të të cilit e pasonte.

[54] *El-Xhamiu li ahkami-l Kuran,* vëll. II, f. 330. (redaktuar nga Abdullah bin Abdulmuhsin et-Turki); Shih edhe: Abdullah bin Muhamed bin Rumjan, *Araë El-Kurtubi ve-l Mazeri el I'tikadije min hilal sherhajhima li Sahihi Muslim-dirasetun ve terxhih,* Mekë, 1427 h., f. 117.

[55] *El-Xhamiu li ahkami-l Kuran*, vëll. VI, f. 239 (redaktuar nga Shejh Hisham Semir el Buhari dhe Ahmed Abdulalim el-Berduni); *Medresetu-t-tefsir fi-l Endelus,* f. 600; *Et-Tedhkiretu bi ahvali-l mevta ve umuri-l ahireti*, f. 45.

Megjithatë, ashtu siç do ta shohim në disa shembuj, ai në asnjë rast nuk shfaqi fanatizëm në mbrojtjen e mendimeve të Imam Malikut, përkundrazi dha shembullin e përkryer të një dijetari të matur, i cili ishte shëmbëlltyrë për t'u ndjekur. Mufesirët bashkëkohorë flasin me admirim e pietet për Kurtubiun, dhe theksojnë tolerancën dhe mos animin e tij në medhhebin juridik, dhe kjo maturi e paanshmëri e bëri atë të famshëm si në mesin e dijetarëve, ashtu edhe në masën e gjerë. Nuk ka dyshim se kjo është një veti vetëm e dijetarëve të mëdhenj, e në lidhje me këtë, Muhamed Husejn edh-Dhehebiu thotë: *"Virtyti më i mirë i këtij dijetari është se ky nuk ishte i njëanshëm në medhhebin e tij malikij, por i hulumton edhe mendimet e dijetarëve të tjerë dhe shpesh ndodh që ta përkrahë mendimin e tjetrit drejtim juridik".*[56]

Madje ishte aq tolerant, saqë kur shihte se mendimi i dijetarëve të ndonjë medhhebi tjetër ishte më i arsyeshëm, e pranonte pa hezitim.

Këtë paanshmëri të tij e shohim gjatë sqarimit të çështjes (meseles) së 16 gjatë komentimit të ajetit 43 të sures *"El-Bekare"*: ***"Faleni namazin e jepeni zekatin dhe faluni me ata që falen*** *(bini në rukuë me ata që bien)***".** kur bën fjalë rreth mundësisë së daljes si imam të fëmijës 6-7 vjeç.

Ky, pasi cek mendimet e dijetarëve rreth lejimit a moslejimit të këtij veprimi, thekson se Imam Maliku është kundër asaj që i vogli të dalë si imam edhe në qoftë se di të këndojë mirë Kuran. Por Kurtubiu në këtë rast nuk pajtohet me imamin e medhhebit të tij, sepse ky kishte gjetur argument se një gjë e tillë, megjithatë, në raste të domosdoshme, lejohet, dhe thotë se fëmija mund të dalë si imam nëse lexon Kuran rrjedhshëm sipas rregullave të texhvidit. Për ta vërtetuar këtë mendim të tij, ai sjell një transmetim që e cek Buhariu në Sahihun e tij nga Omer bin Seleme, kur ky si fëmijë 6-7 vjeç kishte dalë imam i fisit të tij, pasi e dinte Kuranin më së miri prej tyre, atëherë kur shumë fise arabe kishin pranuar Islamin menjëherë pas çlirimit të Mekës. Atëbotë i Dërguari i Allahut kishte dërguar misionarë të shumtë nëpër fiset arabe që t'ua shpjegonin fenë islame dhe mënyrën e faljes së namazit. Njëri prej atyre mësuesve fetarë

[56] *Et-Tefsiru ve-l mufessirune,* vëll. II, 338.

kishte porositur fisin e Omerit që, kur të falej namazi, të thirrej ezani dhe imam të dalë ai që di më së shumti nga Kurani..."[57]

Në një rast tjetër, kur e komenton ajetin 187 të sures *"El-Bekare"*: ***"...Dhe hani e pini derisa të dallohet qartë peri i bardhë*** *(zbardhëllima në horizont)* ***nga peri i zi*** *(errësira)* ***në agim",*** në çështjen e 12, prej dispozitave të këtij ajeti, cek mospajtimet e dijetarëve rreth dispozitës së atij që ha nga harresa në ndonjë prej ditëve të Ramazanit. Pasi cek mendimin e Malikut se ai që ha nga harresa kur është agjërueshëm, patjetër duhet ta kompensojë atë ditë, Kurtubiu nuk pajtohet me këtë mendim të tij dhe thotë: *"Imamët e tjerë pos Malikut kanë thënë se ai që ha nga harresa, nuk e ka prishur agjërimin. Vërtet kjo është më e saktë, sepse këtë mendim e kanë edhe "xhumhuri", të cilët kanë thënë se agjërimi i atij që ha nga harresa, është i plotë dhe nuk ka "kaza" (kompensim)",* duke u mbështetur në një hadith që transmeton Ebu Hurejra, se i Dërguari i Allahut ka thënë: *"Nëse agjëruesi ha dhe pi nga harresa, atëherë ky është rrësk (ngopje dhe shuarje e etjes) për të nga ana e Allahut"*, dhe nuk ka nevojë për kompensim, ndërsa në një version tjetër të këtij hadithi, të cilin e ka cekur edhe Darekutni, dhe për zinxhirin e transmetuesve të tij thotë se është i besueshëm, thuhet: *"...le ta plotësojë agjërimin e tij, sepse Allahu e ka ushqyer dhe ia ka shuar etjen!"*[58]

Kur është fjala për qëndrimin e Kurtubiut ndaj imamëve të tjerë, vërehet se ndaj tyre mban një qëndrim vërtet dinjitar siç i ka hije një dijetari. Madje, ai në të shumtën e rasteve, ndonëse e përkrah Ibn Arebiun (i cili po ashtu ishte pasues i medhhebit juridik të malikinjve), megjithatë e qorton haptazi për fjalët e tij të ashpra e të pakontrolluara ndaj dijetarëve të tjerë të jurisprudencës islame. Ai thekson se Ibn Arebiu ka mundur të përdorte shprehje më të buta, e jo të hidhte akuza dhe ofendime të panevojshme.

[57] Tefsiri i Kurtubiut, vëll. II, f. 37-38. (Redaktuar nga Abdullah bin Abdulmuhsin et-Turki).
[58] Tefsiri i Kurtubiut, vëll II. f. 200. (Redaktuar nga Abdullah bin Abdulmuhsin et-Turki).

## Qëndrimi i Kurtubiut ndaj tefsirit aluziv (ezoterik)-el isharij

Fillimisht, duhet sqaruar se ky lloj i tefsirit, për të qenë i pranuar, duhet të plotësojë disa kushte esenciale. Mendimi i shumicës dërrmuese të dijetarëve, e në krye të tyre i Ibn Kajjim El Xhevzij, është se tefsiri ezoterik lejohet vetëm nëse i plotëson këto kushte:

1. Kuptimi i brendshëm-ezoterik i ajetit të mos jetë në kundërshtim me kuptimin e jashtëm-ekzoterik të tij;
2. Komentimi ezoterik të jetë i shëndoshë në esencë dhe të mos jetë në kundërshtim as me Sheriatin e as me logjikën e shëndoshë, dhe
3. Ndërmjet kuptimit ezoterik dhe kuptimit të jashtëm-ekzoterik të ajetit të ketë një lidhje dhe përputhshmëri.[59]

Nëse nuk plotësohen këto kushte, atëherë çdo komentim i hamendësuar, është absolutisht i papranuar. Edhe Kurtubiu i është përmbajtur këtyre rregullave. Këtë e shohim kur flet për komentimet e batinijve, të cilët i kanë ndryshuar tërësisht kuptimet sipërfaqësore të ajeteve, siç do të shohim nga disa shembuj në vijim, e, Kurtubiu është kundër edhe disa komentimeve të sufinjve ekstrem, për të cilët do të flasim në një kapitull të veçantë.

Batininjtë kanë devijuar kuptimin e shumë ajeteve kuranore, duke i komentuar ato sipas mendjeve të tyre të sëmura, vetëm e vetëm që të fusin dyshim e huti në mesin e muslimanëve. Fjala vjen, ata kur e komentojnë ajetin 67 të sures *El-Bekare*: ***"****(Përkutjoni)* ***Edhe kur Musai i tha popullit të vet: "Allahu ju urdhëron ta therni një lopë!",*** ata këtë e komentuan me fjalët: *"Allahu ju urdhëron ta therni Aishen r.a."!!!*[60]

Pastaj kur e komentojnë ajetin 19 të sures *Er-Rrahman:* ***"Ai e lejoi dy detet të puqen ndërmjet vete.",*** thonë se dy detet simbolizojnë Aliun dhe Fatimen!!![61] etj..

Duke qenë i vetëdijshëm se komentimet e tilla janë të devijuara dhe të shtrembëruara nga kuptimi i vërtetë i tyre, Imam Kurtubiu i hedh poshtë

---

[59] Dr. Xhum'ah Ali Abdulkadir, *Zadu-r-Rragibin fi menahixh el mufessirin,* Kajro, 1986, f.123; Shih edhe Mennaul Kattan, *Mebahith fi Ulumil Kuran,* Kajro, 1995, ff. 368-369.

[60] *El-Kurtubij ve menhexhuhu fi-t-tefsir,* f. 306.

[61] Po aty, f. 306.

kategorikisht. Një rast të tillë e kemi gjatë komentimit të ajetit 38 të kaptinës En-Nahl: ***"Ata u betuan në Allahun, me betimin e tyre të fortë se "Allahu nuk e ringjall atë që vdes!" Po,*** *(e ringjall)* ***ai është premtim i Tij i prerë, por shumica e njerëzve nuk dinë.",*** ku Kurtubiu sulmon ashpër të gjithë të devijuarit që besojnë në rikthimin e Imam Aliut në këtë botë, d.t.th. ringjalljen e tij dhe të Ehli Bejtit, për të marrë hak për padrejtësitë që u janë bërë atyre. Ai ndër të tjera thotë: "Ka thënë Katadeja: "Na është përcjellë se një njeri i kishte thënë Ibn Abasit: O Ibn Abas, disa njerëz po supozojnë se Aliu r.a. do të ringjallet pas vdekjes, pak para Kiametit, duke u thirrur në leximin e këtij ajeti, ndërsa Ibn Abasi qe përgjigjur: "Kanë gënjyer ata, sepse ky ajet është i përgjithshëm për të gjithë njerëzit..."[62]

## Qëndrimi i tij ndaj sufinjve ekstremë

Imam Kurtubiu nuk kishte ndonjë qëndrim armiqësor ndaj sufinjve, por ishte kundër disa qëndrimeve të tyre të devijuara, të cilat nuk kanë mbështetje as në Kuran e as në Sunet. Sa për të sqaruar këtë qëndrim të tij, do të përmendim një shembull në tefsirin e tij: Një ditë, Ibn Umeri kaloi pranë një njeriu të cilit duke lexuar Kuran, i kishte rënë të fikët, dhe i pyeti ata që ishin afër tij: Çfarë ka ky njeri? - Ky sa herë që lexohet Kuran dhe përmendet emri i Allahut, i humb ndjenjat!, i thanë.

- *"Edhe ne ia kemi dronë Allahut*, - tha Ibn Omeri, *por nuk i humbim ndjenjat e as na bie të fiktë. Dijeni se shejtani hyn brenda ndonjërit prej tyre (dhe ia shkakton këtë). Kjo nuk ka qenë praktikë e shokëve të Pejgamberit a.s."*[63]

Po ashtu, Ebu Imran el Xhuni rrëfen se një ditë derisa Musai a.s. ishte duke ligjëruar para beni israilëve, njëri nga të pranishmit, nga droja e Allahut, e shqeu këmishën e vet. Atëherë Allahu e frymëzoi Musain a.s. që t'i thoshte atij njeriu: "Mos e shqyej këmishën, sepse Unë nuk i dua ata që shpërdorojnë, por le ta hapë zemrën për Mua."[64]

---

[62] *El-Xhamiu li ahkami-l Kuran*, vëll. X, f. 105. (botimi i vitit 1935 në Kajro-Egjipt).

[63] *El-Xhamiu li ahkami-l Kuran*, vëll. XV, ff. 249-250 (botimi i vitit 1935 në Kajro-Egjipt).

[64] Po aty, f. 250.

Shembuj të tillë në tefsirin e Kurtubiut ka mjaft, në të cilët ai sqaroi se këngët, vallëzimet, dalldisjet dhe veprimet e pakontrolluara të sufinjve, janë larg Islamit burimor.

Megjithatë, ai nuk është kundër disa komentimeve të sufinjve, të cilat nuk bien ndesh me kuptimin sipërfaqësor të ajetit, dhe mund të komentohen edhe në mënyrë metaforike. Fjala vjen, kur e komenton ajetin 10 të sures *El-Bekare*: ***"Në zemrat e tyre ka sëmundje, e Allahu ua shton edhe më sëmundjen, dhe përsojnë dënim të dhembshëm për shkak se përgënjeshtronin.",*** Kurtubiu thotë: "Është thënë se ky është një lloj mallkimi kundër tyre, që nënkupton se Allahu në njërën anë ua shton dyshimin dhe hipokrizinë e në anën tjetër, mohimin dhe përgënjeshtrimin... Disa që merren me kuptimet e fshehta kuranore kanë thënë: Në zemrat e tyre ka sëmundje, sepse e kanë futur dashurinë ndaj dynjasë në zemra, duke e lënë pas dore Ahiretin, dhe duke neglizhuar interesimin për fenë..."[65]

## Qëndrimi i Kurtubiut ndaj israiliateve

Sikur edhe shumë mufessirë të tjerë, as Kurtubiu nuk u rezistoi dot sjelljes së disa israiliateve në tefsirin e tij. Ai në tefsirin e tij ka sjellë disa prej këtyre rrëfimeve, disa prej të cilave i ka klasifikuar si të pavërteta, kurse çuditërisht ndaj disave ka heshtur. Në lidhje me këtë do të sjellim nga dy shembuj.

Një shembull të refuzimit kategorik të israiliateve e kemi te komentimi i ajetit 102 të sures *El-Bekare*: ***"****(Ndoqën)* ***Edhe atë që u zbriti në Babil dy engjëjve, Harutit dhe Marutit. E ata të dy nuk i mësonin askujt*** *(magjinë)* ***para se t'i thoshin: "Ne jemi vetëm sprovë, pra mos u bën i pa fe!...",*** kur Kurtubiu ndër të tjera sqaron e thotë: "Themi se të gjitha këto transmetime janë të dobëta dhe larg të qenit të përcjella nga Ibn Umeri dhe të tjerët, sepse dihet që engjëjt janë besnikët e Allahut rreth Shpalljes dhe të dërguarit e Tij te pejgamberët. Engjëjt nuk e kundërshtojnë Allahun në atë çka i ka urdhëruar dhe veprojnë ashtu siç janë të urdhëruar..."[66]

---

[65] *El-Xhamiu li ahkami-l Kuran*, vëll, I, ff. 197-198 (botimi i Egjiptit nga viti 1935).

[66] *Tefsiri i Kurtubiut*, vëll, II, ff. 45-46. (botimi i Egjiptit nga viti 1935).

Të njëjtin qëndrim refuzues ndaj israiliateve, Kurtubiu e mban edhe kur komenton ajetin 41 të sures *Sad*: ***"Përkujto edhe robin tonë Ejubin, kur me lutje iu drejtua Zotit të vet: "Djalli më ka goditur me mundim e dhembje!"*** ku ndër të tjera thotë: *"Asgjë nga israiliatet që janë përcjellë rreth mundimeve të Ejubit, nuk kanë bazë as në Kuran e as në Sunet, dhe si të tilla janë të refuzuara kategorikisht nga dijetarët"*. Për ta përforcuar këtë mendim të tij, ai sjell edhe fjalët e Ibn Abasit lidhur me përcjelljen e israiliateve nga ana e muslimanëve tek thotë: *"O pari e muslimanëve! Po i pyetni Ehli Kitabin, ndërkohë që Libri juaj që i zbriti Pejgamberit tuaj është libri më i freskët në lajme nga Allahu. Ai ju ka njoftuar se Ehlul Kitabi i kanë ndryshuar-devijuar librat e tyre duke shkruar gjëra të paqena me dorën e tyre, duke thënë pastaj "Kjo është prej Allahut... Për Allahun, unë ende nuk kam parë ndonjë burrë prej tyre (Ehli Kitabit) që t'ju pyes juve për atë që ju ka zbritur."*[67]

Megjithatë, Kurtubiu gjatë komentimit të ajetit 22 të sures El-Maide: ***"Ata*** *(populli i Musait)* ***thanë: O Musa, aty është një popull i fuqishëm*** *(dhunues)****, prandaj ne nuk do të hyjmë aty kurrë derisa ata të mos dalin nga ajo*** *(të na e lirojnë pa luftë)****, nëse dalin ata nga ajo, ne nuk hyjmë.",*** nuk i është përmbajtur këtij parimi refuzues ndaj israiliateve, pasi që sjell një rrëfim të tillë mitologjik, duke përshkruar njërin prej atyre titanëve të mëdhenj me emrin Úxh bin Unuk, dhe gjoja duke përcjellë fjalët e Ibn Umerit, thotë se: *"gjatësia e tij ishte tremijë e treqind e tridhjetë e tre dhira'ë... se ky pinte ujë nga retë dhe i shtrydhte ato..., se përmbytja e ujit në kohën e Nuhit a.s., nuk arrinte as te gjunjët e këtij njeriu e atëbotë mosha e tij ishte 3600 vjeç* etj., Për çudi, Kurtubiu hesht ndaj këtij rrëfimi pa i bërë asnjë vërejtje, sikur kjo të ishte e vërtetë!,[68] dhe nuk ka vepruar si Ibn Kethiri i cili i ka hedhur poshtë si të pabaza dhe trillime të gjitha këto mite e legjenda, duke e quajtur si turpëruese për muslimanët të merren

---

[67] *Tefsiri i Kurtubiut*, Bejrut, 2005, vëll. XVIII, f. 215 (redaktuar nga Abdullah bin Abdulmuhsin et-Turki.

[68] *Tefsiri i Kurtubiut*, vëll. VI, ff. 126-127. (redaktuar nga Shejh Hisham Semir el Buhari dhe Ahmed Abdulalim el Berduni).

me legjenda të këtilla, sepse ato janë në kundërshtim të plotë me fenë e pastër islame...[69]

Një lëshim të tillë, Kurtubiu e bën edhe kur e komenton ajetin e 7 të kaptinë *Gafir:* ***"Ndërsa ata** (engjëjt)* **që e bartin Arshin dhe ata që janë përreth tij, e lartësojnë me falënderim Zotin e tyre",** ku përcjell një rrëfim tërësisht të papranueshëm që bie ndesh me çdo arsyetim logjik. Ai përcjell fjalët e Ka'b el Ahbarit se: *"Kur Allahu e krijoi Arshin, Arshi u krekos e tha: Allahu nuk ka krijuar diçka më madhështore se mua. Atëherë Allahu e mbështolli Arshin me një gjarpër i cili ka 6 mijë krahë, në secilin krah ka nga 70 mijë pendla, e në secilën pendël nga 70 mijë fytyra e në secilën fytyrë nga 70 mijë gojë e në secilën gojë nga 70 mijë gjuhë.... etj."!!![70]*.

Është për t'u habitur se si Kurtubiu e përcjell një rrëfim të tillë, dhe kalon pa e thënë asnjë fjalë të vetme kritike, kur dihet se rrëfimet e tilla bien ndesh me arsyen e shëndoshë dhe e shëmtojnë imazhin e fesë sonë të pastër islame.

Fatmirësisht, raste të këtilla në tefsirin e Kurtubiut janë të pakta, dhe në asnjë mënyrë nuk ia zbehin vlerën e madhe dhe të pakontestueshme këtij tefsiri. Kurtubiu, sigurisht ka dashur që të përcjellë fjalë për fjalë disa nga këto transmetime, pa dashur të interferojë në saktësinë e tyre, duke qenë i bindur se miteve të tilla askush nuk iu beson, apo ndoshta këtë e ka bërë nga harresa apo edhe është mjaftuar me fjalët e Pejgamberit a.s. në lidhje me legjendat e beni israilëve i cili ka thënë: *"Përcillni nga unë qoftë edhe një ajet, dhe rrëfeni nga beni israiliatet dhe mos u ndjeni keq. Ai që gënjen ndaj meje, qëllimisht, le ta përgatisë ulësen e tij prej zjarri".*[71] Ndërkohë vetëm Imam Buhariu, e transmeton edhe këtë thënie të bekuar nga i Dërguari i Allahut: *"As mos iu besoni e as mos i përgënje-*

[69] Shih Ibn Kethiri, *El-Bidaje ve-n-Nihaje*, Kajro, 1997, vëll. 1, f. 287.

[70] *Tefsiri i Kurtubiut*, vëll. XV, ff. 294-295 (redaktuar nga Shejh Hisham Semir el Buhari dhe Ahmed Abdulalim el Berduni,).; Shih edhe: *El-Kurtubij ve menhexhuhu fi-t-tefsir*, f. 415.

[71] Transmeton Buhariu (3461).

*shtroni pasuesit e Librit (Ehli Kitabin), por vetëm thoni, Ne e besojmë Allahun dhe atë çka na ka zbritur neve".*[72]

## Shqyrtime përfundimtare

Nga analiza gjithëpërfshirëse që ia bëmë tefsirit të Imam Kurtubiut, duke shtjelluar disa segmente më detajisht, nuk mund e të mos impresionohemi me gjenialitetin e këtij dijetari të madh andaluzian, i cili qysh në moshën e re, u detyrua të shpërngulej nga vendlindja e tij, për shkak se Kordoba ra përfundimisht në duart e spanjollëve. Duke marrë parasysh rrethanat sociale, politike etj., në të cilat jetoi e veproi Kurtubiu, mbesim vërtet të mahnitur me opusin e krijimtarisë së tij, sidomos me tefsirin *El-Xhamiu li ahkami-l Kuran*, në të cilin demonstroi kulturën e lartë të një dijetari. Përkundër faktit se tefsirit të tij i janë bërë dhjetëra studime dhe rreth tij janë shkruar shumë libra, prapëseprapë, u mbetet gjeneratave të reja të studiuesve, që të vazhdojnë edhe më tutje të merren me këtë tefsir, dhe sipas mundësisë, ta spastrojnë tërësisht edhe nga ndonjë israiliat apo hadith të dobët që është cekur në të, në mënyrë që gjeneratat e reja të studiuesve të përfitojnë edhe më shumë nga dija e këtij mendjendrituri, gjurmët e të cilit vazhdojnë të ndriçojnë edhe sot, pa u zbehur aspak shkëlqimi dhe kontributi i tij i madh në komentimin e drejtë të Kuranit.

[72] Transmeton Buhariu nga Ebu Hurejra (4485).

**Literatura:**


- Imam Kurtubij, *El-Xhamiu li ahkami-l Kuran*, botimi i vitit 1935 në Kajro-Egjipt.
- Imam Kurtubij, *El-Xhamiu li ahkami-l Kuran* (redaktuar nga Shejh Hisham Semir El-Buhari dhe Ahmed Abdulalim el Berduni), Rijad, 2003.
- Imam Kurtubij, *El-Xhamiu li ahkami-l Kuran* (redaktuar nga Abdullah bin Abdulmuhsin et-Turki). Bejrut, 2006.
- Meshhur Hasen Mahmud Selman, *El Imam el Kurtubij-shejhu eimmeti-t-tefsir*, Damask, 1993.
- Ahmed bin Muhamed el- Mekarri et-Telmisani, *Nefhu-t-tib min gusni-l Endelusi-r-rretib*, Bejrut, 2015.
- Hafidh Shemsuddin ed-Davudi, *Tabekatu-l-mufesirin*, Kajro, 1994.
- Dr. El-Kasabi Mahmud Zelat, *El-Kurtubij ve menhexhuhu fi-t-tefsir*, Bejrut, 1979.
- Imam Kurtubiu, *Et-Tedhkiretu bi ahvali-l mevta ve umuri-l ahireti*, Rijad, 1425 h.
- Ibn Haxher el Askelani, *Ed-Durreru-l kamineti fi a'jani-l mieti eth-thamineti*, Hajdarabad, 1349 h..
- Ibn Bashkeval, *Es-Siletu*, Kajro-Bejrut, 1989.
- Dr. Muhammed Husejn Edh-Dhehebi, *Et-Tefsiru ve-l mufessirune*, Kajro 1985.
- Dr. Miftah es-Senusi Bel'am, *El-Kurtubij-hajatuhu ve atharuhu el ilmijjeti ve menhexhuhu fi-t-tefsir*, Bengazi, 1988.
- Ibn Ferhun, *Ed-Dibaxhul mudhheb fi ma'rifeti aëjan ulemai-l medhheb,* Kajro, 1976.
- Ahmed bin Muhamed El Ednehvij, *Tabekatu-l mufesirin*, Medinë, 1997.
- Adil Nuvejhid, *Mu'xhemu-l mufessirin min sadri-l Islam hatte-l asri-l hadith*, Bejrut, 1988.
- Muhamed Ibn Shakir, *Ujunu-t-tevarih*, Bagdad, 1984.
- Muhamed bin Ali bin Mensur Ferhan, *Istidrakat el Imam el Kurtubij ale-l Imam Ibn el Arebij fi et-tefsir*, Mekë, 2010.

- Es-Sejjid Muhamed Ali Ajazi, *El-Mufessirune-hajatuhum ve menhexhuhum (The Commentators-Their Lives and Methodology)*, Teheran, 1386 h..
- Ibn Imad el Hanbelij, *Shedheratu-dh-dheheb fi ahbar min dheheb, Damask-Bejrut, 1986. (redaktuar nga Shejh Abdulkadir Arnauti dhe Shejh Mahmud Arnauti)*.
- Ibn Tejmijje, *Mexhmual Fetava*, Mensure – Egjipt, 2005.
- Shemsud-din edh-Dhehebi, *Tarihul Islam ve vefejatu-l meshahiri ve-l a'lam*, Bejrut, 1999.
- Mustafa Ibrahim, *Medresetu-t-tefsir fi-l Endelus*, Bejrut, 1986.
- Ibn Haldun, *Mukaddimetu*, Damask, 2004.
- Dr. Xhum'ah Ali Abdulkadir, *Zadu-r-Rragibin fi menahixh el mufessirin*, Kajro, 1986.
- Mennaul Kattan, *Mebahith fi Ulumil Kuran,* Kajro, 1995.
- Dr. Ali bin Sulejman el Ubejdi, *Tefasiru ajati-l ahkam ve menahixhuha*, Rijad, 2010.
- Abdullah bin Muhamed bin Rumjan*, Araë El-Kurtubi ve-l Mazeri el I'tikadije min hilal sherhajhima li Sahihi Muslim-dirase ve terxhih*, Mekë, 1427 h.
- Muhamed Safa shejh Ibrahim Haki, *Ulumu-l Kuran min hilal mukaddimat et-tefasir min nesh'etiha ila nihajeti karni eth-thamin el hixhrij*, Bejrut, 2004.
- Dr. Abdullah Shehate, *Ulumu-t-tefsir,* Kajro 2001.
- Abdullah Ajdan Ahmed ez-Zehrani, *Terxhihatu-l Kurtubij fi-t-tefsir*, Mekë, 1428 h.,
- Ibn Kethiri, *El-Bidaje ve-n-Nihaje*, Kajro, 1997.
- Sahihu-l Buhari
- Sahihu Muslim
- Musnedi i Imam Ahmedit

Prof. dr. Abdulla HAMITI

# LEJLA DHE MEXHNUNI - TREGIMI MË I BUKUR I LETËRSISË ORIENTALE-ISLAME PËR DASHURINË MISTIKE

**Abstrakt:**
Lejla dhe Mexhnuni është transpozicion subjektiv që Fuzuli ia bën legjendës së njohur dhe të përpunuar në shumë letërsi orientale-islame për dashurinë e pafat të Lejlasë dhe Kajsit, të Romeos dhe Xhulietës beduine. Atë dashuri e pengojnë prindërit dhe duke i ndarë dy të dashuruarit, i dërgojnë në vdekje. Për shkak të ndarjes dhe të dashurisë së parealizuar, Kajsi çmendet dhe merr emrin Mexhnun (ar. i çmendur, d.m.th. i çmendur nga dashuria).
Legjenda e dashurisë "Lejla dhe Mexhnuni" është trajtuar nga shumë poetë e turq. Ne do të flasim për versionin poetik të Fuzulit për legjendën e theksuar, version i cili në themel është poemë klasike sufiste, përplot me simbolikë mistike, ku elementet e "pasionit" të dashurisë përzihen me idenë e dashurisë ndaj Zotit.
Ashtu si edhe tek autorët e tjerë që e kanë trajtuar këtë legjendë të dashurisë, edhe te versioni i Fuzulit, në fillim e kemi përshkrimin e dashurisë së flaktë të dy të rinjve të dehur nga bukuria që shohin te njëri-tjetri, që nuk përjashton as afshin fizik, dashuri kjo që pas-

taj gradualisht, edhe me përdorimin e terminologjisë së caktuar, shndërrohet në dashuri mistike, respektivisht në dashuri ndaj Zotit. Prandaj "çmenduria" te Mexhnuni mbase edhe nuk është çmenduri e mirëfilltë, por këtu kemi të bëjmë me atë se ai e humb kontrollin ndaj egos së tij personale në Dashurinë e tij dhe kjo dashuri pastaj kalon në ekstazë shpirtërore dhe në përjetimin e brendshëm të dashurisë.

***Fjalët kyçe:*** *Kajsi, Mexhnuni, Lejla, dashuria, dashuria hyjnore*

## Hyrje

Tregimet e dashurisë në letërsinë orientale-islame të njohura si: Mexhnuni dhe Lejla, Jusufi dhe Zulejhaja, Husrev dhe Shirin janë ndër veprat letrare të lexuara me ëndje për shekuj me radhë dhe gjithmonë e fascinojnë lexuesin, por që edhe i kanë frymëzuar poetët të shkruajnë për dashurinë.

Këto janë poema lirike të përshkuara me mësimin e tesavufit, të shkruara në formën poetike *Mesnevi*, të mbështetura në variantet e modifikuara të tregimeve-eposeve arabe dhe perse të dashurisë e që pastaj janë zhvilluar në shprehjen e vet poetike.

Te poetët mistikë Lejla është simbol i bukurisë e i përsosmërisë hyjnore.

Kështu, në persishte soditja e hyjnores në formën e gruas është simbolizuar më së miri në historinë e Lejlasë dhe të Mexhnunit me zanafillë arabe: Kajsi, Mexhnuni i absorbuar tërësisht në dashurinë e tij për Lejlanë, bëhet i dalldisur ose "i çmendur" (siç e thotë emri i tij Mexhnun); barazia e dashurisë me humbjen intelektuale ishte (siç shihet) një aspekt tipik i përvojës mistike. Mexhnuni sheh bukurinë absolute, ndonëse i thonë se ka mijëra gra më të bukura. Syri i dashurisë sheh jo vetëm bukuri, në kontrast me syrin e intelektit, i cili nuk mund të njohë dashurinë hyjnore të krijuar në trajta të ndryshme. Ky njëjtësim i plotë e shpie atë në veçim tërësor; ai nuk do më aspak ta shohë dukjen e saj trupore, sepse

kjo gjë mund t'ia prishte karakterin absolut të vizionit të tij të zemrës. Kështu, Mexhnuni bëhet një dashurues mistik, që Zotin e sheh kudo, meqë ai Atë s'e gjeti përjashta, por brenda zemrës së tij.

Në tesavuf dashuria materiale është mjet në rrugëtimin për t'u bashkuar me Zotin. Në tesavuf ashku është njësim me Zotin. Ashku tokësor është kalimtar, e pjek individin dhe e edukon nefsin. Dashuria materiale është një shkallë në rrugën e kalimit në dashurinë shpirtërore.

## Kush ishte poeti Fuzuli

Fuzuli ishte poeti më i madh i letërsisë klasike turke të shek. XVI, të njohur si poezia e divanit. Ai njëkohësisht bën pjesë edhe në letërsinë osmane edhe në atë azere. Ka shkruar në turqishten azere, por edhe në gjuhën perse e arabe. Në jetën dhe veprën e tij gjejmë përzierjen e bukur të civilizimit arabo-osmano-pers. Mbase ishte shkrimtari më i pëlqyer i poezisë së divanit nga i cili shekuj me radhë ishin ndikuar shumë poet turq.

Edhe jeta e këtij poeti të madh turk është me shumë të panjohura dhe jetëshkrimi i tij, kryesisht, ndërtohet nga të dhënat biografike që vetë i jep në veprat e tij letrare. Mendohet se është lindur në vitin 1483 në Bagdad dhe se ka vdekur në Kerbela në vitin 1556. Emri i tij i vërtetë është Mehmed, ndërsa Fuzuli është emri i tij poetik.

Fëmijëria dhe rinia e Fuzulit kanë mbetur mjaft të paqarta. Mirëpo, "nga veprat e tij kuptojmë se Fuzuli ka marrë arsimim të mirë dhe se i kishte mësuar të gjitha dijet e kohës. Fuzuli dijet e letërsisë i ka mësuar nga poeti azeri Habibi (i cili ka qenë poet mistik), ndërsa arabishten e ka mësuar nga profesori Rahmetullah në vajzën e të cilit ishte dashuruar[1].

Fuzuli poet lirik i dashurisë platonike, i cili tërë jetën e kishte kaluar në rrethin Hille-Qerbela-Bagdad, dallohet qenësisht me situatën e tij jetësore. Jetën e kishte kaluar në varfëri e vetmi dhe ndjenja e kësaj vetmie ishte bërë burim frymëzimi i artit të tij. Ai ka jetuar në shkretëtirë. Shkretë\tira domethënë të jesh i vetmuar, i përmalluar dhe i mërzitur. Atmos-

[1] Prof. Dr. Hasibe Mazioglu, *Fuzûlî ve Türkçe Divanı'ndan Seçmeler*, Kültür ve Turizm Bakanlıgı Yayınlari: 675, Birinci baskı, Ankara, 1986, s. 7.

ferën e kësaj jete e ka reflektuar në poezitë e tij. Fuzuli kishte shkruar edhe poezi edhe prozë dhe ka dhënë 13 vepra në turqishte, arabishte dhe persishte. Ka shkruar Divan turqisht, persisht dhe arabisht si dhe disa vepra tjera fetare e mistike. Dhe "Përderisa në veprat e tij në prozë tërheq vëmendjen stili artistik i prozës së rimuar, në poezitë e tij të suksesshme lirike reflektohet kultura e tij e gjerë, inteligjenca e lartë dhe begatia e ndjenjës"[2]. Ky erudit u bë më i lavdishëm me poemën e tij romantike (mesnevinë) *"Lejla dhe Mexhnuni",* e cila hyn në radhën e kryeveprave të letërsisë klasike turke. Emocionet e tija, idetë dhe imagjinatat, i shkrin në indin poetik me bukuri të jashtëzakonshme. Temat e tij janë: dashuria, malli, sakrificat, sinqeriteti dhe mençuria jetësore. Lirika e Fuzulit e ka elegancën e formës, melodizmin e vargut e mbi të gjitha ndjeshmërinë, siç nuk ka arritur ta realizojë asnjë poet tjetër turk. Në inspirimin e tij janë të qarta pikëpamjet filozofiko-sufiste. Dashuria të cilën e këndon në gazelet e veta dhe te *Lejla dhe Mexhnuni* asnjëherë nuk ka në tërësi karakter profan. Ai ka kënduar dashurinë e mrekullueshme hyjnore, të qetë e të flijuar e cila objektin e vet të dashurisë e gjen në vetëdijen personale, në dashurinë absolute, në dashurinë platonike.

Në poezitë e Fuzulit tesavufi ka një vend dhe ndikim të rëndësishëm. Por, ai, para së gjithash, është artist. Tesavufi për të nuk është qëllim, por është mjet. Fuzuli dashurinë e tij duke e nxjerrë mbi kënaqësitë fizike atë e ka lartësuar dhe e ka brumosur me metaforat e tesavufit. Elementet kryesore të poezive të tij si përballimi i dhembjeve që shkakton ashku, të vuajturit, përmbajtja ndaj fyerjeve, pjesëmarrja në vuajtjet e të tjerëve, durimi, modestia, të gjitha janë edhe elemente në të cilat mbështetet tesavufi.

[2] Prof. Dr. Mine MENGI, *Eski Türk debiyatı Tarihi,* Ankara, 2003, s. 142.

## Mesnevia Lejla dhe Mexhnuni

Vepra më e rëndësishme e Fuzulit është romanca e dashurisë *Leylâ vü Mecnûn* (Lejla dhe Mexhnuni) për të cilën do të flasim në këtë shkrim.

Tregimi *Lejla dhe Mexhnuni* është një tregim popullor që në formë gojore, për herë të parë, u shfaq në letërsinë arabe në variantet e ndryshme ku shfaqen ngjarje të ndryshme, të cilat i kontribuojnë përshkrimit metaforik dhe tërë tregimi fillon të simbolizojë dashurinë mistike. Në shek. XII në formën poetike të mesnevisë e shkruan Nizami Genxhevi[3], i cili tregimin e thith direkt nga burimet arabe, por ai i ndryshon legjendat ekzistuese dhe i fut disa elemente të reja në përmbajtje të tregimit: Nizami, për shembull, në tregim e fut mënyrën e jetës urbane. Përderisa në legjendat tradicionale arabe e kemi takimin e Kajsit dhe Lejlasë të paraqitur si takim i çobanit, Nizami e jep se heronjtë e tij njihen dhe dashurohen në shkollë. Në shekujt e pastajmë shumë poetë iranianë dhe turq e kanë shkruar mesnevinë Lejla dhe Mexhnuni.

Lejla dhe Mexhnuni është mesnevija më e njohur dhe më e bukur e Fuzulit, ndërkohë që studiuesit e konsiderojnë edhe si mesnevinë më të bukur turqisht dhe kryevepër të Fuzulit[4], e cila e kishte ngritur këtë poet të madh për një stil më të përparuar dhe për vlerat kuptimore.

Kjo mesnevi, e cila përbëhet prej 3098 bejtesh, brenda saj përmban edhe gazele të dala nga goja e Mexhnunit dhe e Lejlasë. Vepra fillon me një parathënie të shkruar në poezi e prozë. Fuzuli sebepin e të shkruarit të kësaj vepre e shpreh qartë në parathënie. Sipas kësaj Fuzuli, në veprën e tij kishte dashur që me anë të letërsisë, siç e cilëson ai, "me rrugë figurative" t'i shpjegojë të vërtetat dhe të fshehtat hyjnore. Me emrin "Lejla"

[3] Iljas ibn Yusuf Genxhevi (1141-1204) është lindur në qytetin Genxhi ku e ka edhe varrin. Krahas gjuhës dhe letërsisë ka studiuar astronominë, filozofinë, gjeografinë, mjekësinë, matematikën. Nizami, një nga poetët më të mëdhenj të lindjes islame, është poeti më i madh romantik i letërsisë epike në gjuhën perse, i cili njihet si mjeshtri më i mirë i tregimeve të dashurisë të shkruar në formë poetike Mesnevi, dhe është autori i parë i Hamses (pesë mesnevi/poema) në letërsinë perse, të cilin e ndoqën pastaj shumë poetë të letërsisë perse e turke. Hamsen e tij e përbëjnë mesnevitë: *Mahzenül esrâr, Ḫüsrev ü Şîrîn, Leylâ vü Mecnûn, Heft Peyker, Iskendernâme*.

[4] Ahmet Kabaklı, *Türk Edebiyatı, II,* Istanbul, 1994, s. 586.

kishte për qëllim të shpreh" sifatet e Allahut dhe me karakterin e Mexhnunit "njeriun i cili e kërkon Allahun dhe i cili i duron vuajtjet në rrugën për të arritur tek Ai". Gjithashtu në fjalinë e parë të pjesës së parathënies në prozë e kishte theksuar qartë se "Lejlanë e ka përdorur si simbol të sekretit të së vërtetës dhe Mexhnunin si simbol të shpirtit njerëzor". *Lejla dhe Mexhnuni* nuk është një vepër didaktike, e cila në mënyrë të thatë na e ofron doktrinën e tesavufit, por është një kryevepër, e cila, midis të gjitha manifestimeve të gjalla të një aventure të dashurisë njerëzore, me mjeshtri të madhe i vendos dashurinë hyjnore dhe shpirtin të cilin e lind lirizmi i ndjenjave të flakta panteiste[5].

Mesnevi për Mexhnunin dhe Lejlanë në gjuhën turke kanë shkruar shumë autorë, por më e rëndësishmja është vepra e Fuzulit, të cilën do të mundohemi ta përflasim duke e ilustruar me vargjet që do t'i japim të përkthyera nga teksti burimor. Fuzuli veprën ia ka kushtuar sulltan Sulejman Kanunit-Ligjvënësit dhe pas disa vargjeve, ku përshkruhet shkaku i shkrimit të veprës kalon në përshkrimin e dashurisë tragjike ndërmjet Lejlasë dhe Mexhnunit.

Tema e trajtuar është një legjendë e njohur arabe, ku flitet për dashurinë e heronjve Lejla e Mexhnuni dhe ajo është si në vijim.

Kajsi është djali i vetëm i kryetarit të një kabileje, i cili në shkollë shkon me Lejlanë dhe në moshën njëmbëdhjetëvjeçare fillojnë ta duan njëri-tjetrin. Lejla ishte vajza e kryetarit të një familjeje tjetër. Me shumë vargje, poeti e përshkruan takimin e Kajsit me Lejlanë, e përshkruan bukurinë e Lejlasë, e cila thotë se iu përngjan "melaqeve" dhe e përshkruan me epitete të ndryshme duke u shprehur se si Lejla është emër i të dashurës që gjithë botën e mahnit, ndaj edhe Kajsi është dashuruar sapo e ka parë, dhe ai tanimë ia ka dorëzuar zemrën e vet Lejlasë, ndonëse që atëherë fillon vuajtja e tij, por edhe Lejlaja nuk ka kaluar më mirë. Zjarri është ndezur tek ata dhe secili prej tyre ka qenë pasqyrim i tjetrit, sepse, siç shprehet poeti, "dashuria nuk mund të fshihet dhe ai që është në dashuri nuk mund të qetësohet". Ata janë dehur me atë dashuri:

[5] Ahmet Atilla Şentürk & Ahmet Kartal, *Eski Türk Edebiyatı Tarihi,* Dergâh Yayınları, 12. Baski, Ekim 2017, s. 321.

*Në shkollë me të u bë shok*
*Vajzë e ngjashme me melaqet*

*Shikimin e ka si skifter, e sytë të gazeles*[6]
*Lëvizjet i ka të këndshme, e fjalët mjaltë*

*Trup ndryshe, fytyrë të këndshme*
*Statujë e mrekullueshme, bukuroshe*

*Bota - parazit në majë të flokëve të saj*
*Lejla - emër i të dashurës që gjithë botën e mahnit*

*Kur Kajsi e pa – e shkatërroi të tërin*
*Nga dëshira e flaktë e kaploi vuajtja*

*Ajo bukuroshe e rrallë e ka parë Kajsin*
*Ka gjetur shumë kënaqësi, e tëra është humbur*
*…*
*Ashtu për një kohë këta dy të ndershëm*
*Kanë kaluar shumë çaste gazmore bashkë*

*Ku është dashuria nuk mund të fshihet*
*Në dashuri kush është nuk mund të qetësohet*

*Ky tregim gjithkund rreth e rrotull filloi të qarkullojë*
*Ajo aventurë anekënd botës u dëgjua*

*Se si tash Kajsi u bë rob i Lejlasë*
*Po edhe Lejlaja zemrën atij ia dorëzoi.*

[6] Drenushë, (sqarim yni. A.H.)

## Kajsi bëhet Mexhnun

Pra, ata në shkollë e kanë gjetur njëri-tjetrin dhe kanë vazhduar ta pinë pijen e tyre të dashurisë e të kënaqen në parajsën e tyre. Por tash fillon përpëlitja e çuditshme për shkak të dashurisë që ata ndjenin ndaj njëri-tjetrit, sepse tregimi i aventurës së tyre të dashurisë u përhap shpejt. Pastaj për këtë aventurë të këtyre dy të rinjve mëson edhe nëna e Lejlasë, e cila e qorton me vargjet:

*Po thonë se dashuria të ka mposhtur,*
*Se je shoqëruar me të huajt;*
*Pse po e dëmton vetveten,*
*Pse po e njollos emrin tënd të bukur?*

dhe nuk e dërgon më në shkollë. Familja e vajzës ankohet se është prekur nderi i vajzës dhe nderi i fisit. Lejlanë e mbyllin në shtëpi duke u kujdesur që të dashuruarit të mos takohen. Kur Kajsi nuk e sheh më në shkollë të dashurën e vet edhe ai e braktis shkollën. Dashuria shndërrohet në dhembje të pashërueshme në zemrën e tij dhe kjo e shpie në shkretëtirë, nga shqetësimi e humb mendjen, ashtu që bota e shpall *Mexhnun* - të marrë, të çmendur nga dashuria. Kështu, "Tregimi emotiv i Mexhnunit fillon atje ku përfundon ai i Romeos. Vrulli me të cilin ai bie në pikëllim është i njëjtë me atë që Romeo e ndjek Xhulijetën. I hutuar qysh në fillim me ndarjen, me marrëzinë, ai habit më shumë se Romeo. Ai është vdekje e gjallë, kurse jeta e tij mister i mistereve. Duke shëtitur rrugëve të gjera midis tendave dhe nëpër pazar, ai këndon këngë në lavdërim të bukurisë së Lejlasë dhe të dashurisë së tyre të dyanshme".[7] Pra, derisa Lejla në vetvete e kultivon dashurinë ndaj Kajsit, ai i këndon dashurisë së tyre haptas duke bredhur me zemër të plagosur pa u shqetësuar çfarë thotë bota. Pra, ai dhembjen e vet e ekspozon para të gjithëve dhe tani gjithnjë e më shumë i braktis vendet e banuara duke bredhur nëpër shkretëtirë e duke kënduar gazele e elegji për dashurinë e tyre të pafat dhe qan e vajton për largimin e imponuar të së dashurës.

[7] Sudhir Kakar i Džon Ros, Lejla i Madžznun, Kulture Istoka, Časopis za filozofiju, književnost I umetnost Istoka, God. VII, Juli –September 1990, str. 18.

Mexhnuni në shkretëtirë shoqërohet me gazele, me sorkadhe, me pëllumba. Gjithnjë e më shumë rrëmbehet nga dashuria ndaj Lejlasë. Sidomos kur babai i tij, i cili i ka shteruar të gjitha mundësitë e botës materiale që t'i ndihmojë të birit, e mbështet shpresën në botën shpirtërore, e shpie Kajsin në haxh, me shpresë se Zoti do ta mëshirojë në vendin më të madh të shenjtë të myslimanëve, që të mund të shërohet. Mirëpo, as ky plan i babait nuk pati sukses, sepse Mexhnuni nuk kërkon nga Zoti që ta shpëtojë nga çmendina, por e lut Allahun që derti i dashurisë t'i shtohet edhe më:

*O Zot, të lutem Ty, për hir të kësaj toke të shenjtë*
*Pashë pastërtinë Tënde të vendit të lutjes, Zoti im!*

*Godinën e dashurisë në mua të amshueshme Ti bëje*
*Bash ashtu që të amshueshëm themelin e Qabesë e krijove*

*Bëj që zemra të më vuajë në dhembjen time të dashurisë*
*Në çdo moment, në çdo orë, në çdo kohë*

*Në çdo kënd të botës ku ka ndonjë vuajtje*
*O Zot, në çdo vuajtje le të qëndiset zemra ime*

*Më liro nga mendja, më shpëto nga dyshimi i arsyes*
*Më mundëso që gjithmonë të kem ndjenja të dashurisë*

*Forcoje lakminë dhe afshin tim për Lejlanë*
*Më mundëso Të të njoh gjithmonë në pamje të saj*

*Haxhiu që Qabenë e ka vizituar*
*Është lutur, ka kërkuar t'i pranohet lutja*

*Pa menduar në rrëmbimin e fatkeqësive*
*Me këtë këngë e ka lavdëruar Zotin e vet:*

*O Zot, më jep fatkeqësinë e dashurisë,*
*Mos lejo që ajo fatkeqësi të më lirojë fare!*

*Mos ia ndalo ndihmën tënde atij që vuan*
*Le të më kaplojnë të tërin hallet*

*Mos e largo dëshirën time nga fatkeqësia, derisa më ka*
*Sepse fatkeqësitë më duan mua, edhe unë dua të jem me to*

*Që e Dashura të mos hidhërohet e të mos thotë: "Tradhtar je!"*
*Mos ma luhat vendosmërinë në atë fatkeqësi dashurie*

*Ti bëje që bukuria e të Dashurës time të jetë gjithnjë më e madhe, më e fortë*
*Kur të krijohet, vuajtja ime të shtohet gjithnjë e më shumë*

*Ku jam unë, ku është lufta për statusin e ambicies!*
*Më forco, më furnizo, më jep gëzim të varfërisë dhe të shuarjes!*

*Kur nuk është ajo, atëherë më dobësohet trupi*
*Që era e mëngjesit le të mund të më çojë tek ajo*

*Mos më jep krenari, mendjemadhësi, siç ka Fuzuli*
*O Zot, shumë Të lutem, mos më braktis mua në duar të mia!*

Pas kthimit nga Haxhi, Kajsi tashmë tërë kohën fillon ta kalojë në shkretëtira. Në anën tjetër edhe Lejla vuan dhe është bërë perishan. Tregimi i dashurisë së Mexhnunit në saje të këngëve që i këndon ishte i njohur gjithandej. Edhe njerëzit ishin mësuar t'i dëgjonin vargjet e tij dhe me ëndje i këndonin ato e kështu ato vargje arrinin edhe deri te Lejla, e cila gjithashtu digjej në zjarrin e pasionit të dashurisë, por ajo këtë e mban të fshehtë, e herë pas here edhe ajo i përgjigjej me vargje. Me gjithë përpjekjet e kërcënimet që të pushonte së kënduari vargje të tilla të dashurisë, Mexhnuni nuk heq dorë, sepse ai nuk mund ta bëjë këtë pasi kjo gjendje e

tij tashmë është jashtë kontrollit të tij. Të lindura në dhembje e në pasion të flaktë, këngët e tyre do t'i bëjnë ballë gjithë fatkeqësisë.

Kështu, Lejlanë, e cila i ka humbur të gjitha shpresat, e martojnë për Ibn Selamin, të cilit, për shkak të dashurisë ndaj Kajsit, Lejla nuk dëshiron t'i dorëzohet; Ibn Selamit i thotë se si në fëmijëri i është dëftuar zana, e cila i ka thënë se, nëse martohet për qenien njerëzore, do ta mbysë edhe atë edhe Lejlanë: *"Dhe në këtë moment zana me shpatë qëndron mbi mua, dhe kërcënon se do të na mbysë. Duhet të durojmë ..."*

Mexhnuni në shkretëtirë kur dëgjon nga Zejdi (shoku i vetëm i tij në shkretëtirë) se Lejla është martuar, mërzitet shumë. Duke mos ditur se çka ka ndodhur midis tyre, asaj i dërgon një letër qortuese të ashpër. Dhe ia shton edhe këtë strofë:

*"Çfarë gabim kam bërë që je mërzitur nga unë*
*Unë për ty kam vuajtur, ti për tjetërkënd paske vuajtur,*
*A kështu e keni adet ju, a bën kështu miqësia!*
*E ku është, oj mizore, betimi që e kemi bërë?*

Pastaj Lejla me një letër i shpjegon Mexhnunit situatën e vet me burrin. Për qortimin që asaj ia bën për shkak se nuk e ka kuptuar atë, i shton edhe ajo një këngë ku i shpjegon se edhe miqtë e armiqtë duan ta njollosin, por ajo është besnike, se digjet në rrugën e dashurisë me të gjitha dertet e vuajtjet dhe se ky është fati i saj, ndaj e pyet: *"A nuk mjafton kjo, po që ti dhimbjes time t'ia shtosh edhe një dhimbje!"* që është refren i këngës:

*Moskujdesi jakën ma ka shkurtuar, rreth meje jelekët i ka palosur*
*Në moskujdesin tim atëherë edhe dosti edhe dushmani më ka qetuar*
*Në rrugë të ashkut, shpirtin tim e edhe trupin, belaja e ka robëruar*
*A nuk mjafton kjo, po që ti dhimbjes time t'ia shtosh edhe një dhimbje!*

*Herë nga dëshira për takim, herë nga dhimbja për ndarjen, qaj*
*Por, nuk e di as vetë se çka më mundon, jam e sëmurë*
*Nuk ka ilaç për dhimbje të dashurisë, jam e kapluar e tëra me dhimbje*
*A nuk mjafton kjo, po që ti dhimbjes time t'ia shtosh edhe një dhimbje!*

*Larg prej teje, me vuajtje e dhimbje të ndarjes kam mbetur*
*Dhe çdo çast zullum më bëjnë, për mua dhimbja e për mua vuajtja*
*I pëlqeva dhimbjes dhe vuajtjes, kjo është bota ime dhe fati im*
*A nuk mjafton kjo, po që ti dhimbjes time t'ia shtosh edhe një dhimbje!*

Ibn Selami vuan për shkak se është shkelur dhe përfundimisht vdes në atë vuajtje. Pra, realizohet mallkimi i Mexhnunit dhe Lejla kthehet në shtëpi të babait. Lejla gjen arsyetim për vaj. Pas shumë hamendjeve, duke rrezikuar që të përballet me çdo qortim, Lejla shkon në shkretëtirë për ta kërkuar Mexhnunin. Mirëpo, Lejla dhe Kajsi nuk njohin njëri-tjetrin. Fuzuli kështu e përshkruan takimin e tyre. Kur Lejla e vëren se Mexhnuni i saj nuk po e njeh, thotë:

*Pasi e njohu Lejla se kush është*
*Nëpër fytyrë i rrodhën lumë lotësh*

*Ti je i dashuri të cilit i them se është Unë*
*Ti je shërues i dhimbjeve të zemrës time*

*Duke qarë tha: "Ej drita e syrit tim*
*Me kafshët shoqërohesh, me mua armik*

*Për të të mos njohur, ka mundësi*
*Unë jam e dehur, e i dehuri gabon*

*Ti je ai që e përmend pandërprerë*
*Në zemrën time ty të mendoj e të imagjinoj,*

*Si mundet ai që vetë humbet*
*Ka fuqi të njohë dikë tjetër!*

*Qiri i djegur i gjallërisë time*
*Me gjasë nga gjumi fati im u zgjua.*

Madje edhe kur Mexhnuni e njeh Lejlanë, e cila tashmë është tek ai, ai frikohet se ajo dashuri do të materializohet. Ai Lejlanë e vet e ka gjetur në vete. Ja edhe biseda e fundit të Mexhnunit dhe Lejlasë në veprën e Fuzulit:

*Mexhnuni thotë: "Ti e cila fshehtësinë e zbulon*
*Që nderin me bamirësi ma dhuron*

*Thuaj kush je, ma zbulo mua emrin tënd*
*Çka do ti tash në këtë shkretëtirë?*

*O pashë Zotin, nga cili vend vjen*
*Cila rrugë tash këtu të solli?*

*Pasi nuk jam në gjendje asgjë të gjykoj*
*Vetë thuaj vajzë e pastër kush je ti?*

Lejla:
*"Unë jam Lejla, dëshira e flaktë*
*Gjakimi i zemrës tënde të lënduar,*

*Bashkimi me mua le të jetë për ty plaçkë*
*Eja tek unë, mos i lësho rastet*

*Në je i sëmurë, unë do të jem doktori yt*
*Në je ashik, unë do të jem dashnorja jote*

*Eja, bëhu mik afër vendit të bashkimit*
*Bile për një çast më trego intimitet*

*O trëndafil, po a nuk më vjen turp*
*Të mos jesh me ngjyrë të njëjtë ti me mua?*

*Ta dëshiroj diellin nga fytyra jote*
*E ti nuk lejon të dalë jashtë nxehtësia*

*E që unë shpirtin tim ta hedh, e të them "merre"*
*E që ti në ato fjalë të mos lëvizësh nga vendi yt*

*Sa shumë prova kam kaluar është pak*
*Që ashiku para të dashurës t'i bëjë naze!"*

Mexhnuni, edhe përkundër këtyre fjalëve, shfaq shpërfillje:
*Mexhnuni thotë: "Bukuroshe e zanës,*
*Ti mos ndiz barin e thatë me zjarr*

*Mendimi për ty më mjafton për të më djegur*
*Nuk kam fuqi që me ty të bashkohem*

*Dashuria krijoi ndërtesën e fortë të bashkimit*
*Në ëndërr na krijoi ty dhe mua miq të ngushtë*

*Ka kaluar shumë kohë qëkur shpirti më ka shkuar*
*Në trupin tënd tash që është - ai shpirt i tjetërkujt*

*Ende në trupin tim shpirti im je ti*
*Dritë e syrit, gjak i mushkërive më je ti*

*Ajo që e dukshme është tek unë – ajo je ti*
*Unë nuk jam, ajo çka është – ajo je ti.*

*Nëse unë jam me veten, e kush je ti, ej shoqe,*
*Nëse megjithatë ti – Ti je, për çka është vetja ime?*

Nga ky këmbim i vargjeve të dashurisë me plot pasion ndërmjet Mexhnunit dhe Lejlasë tash lexohen ndjenjat e bashkimit mistik si te Lejla edhe te Mexhnuni. Mirëpo, Mexhnuni tashmë ishte tërhequr nga marrëdhëniet me këtë botë, nuk interesohej për çështjet materiale, jetonte në shkretëtirë me një dashuri shpirtërore, kishte arritur dashurinë hyjnore

dhe jetonte vetëm me shpirt. Tash kemi përshkrimin e takimit të dy të dashuruarve, takim ky të cilin e kishin dëshiruar shumë. Por shohim se pengesat e bashkimit të tyre intim janë shumë të mëdha. Ndërkaq, tani gjendja e tyre shpirtërore ka ndryshuar. Femërinë e Lejlës, qenien e saj fizike, e kishte harruar. Kur Lejla e gjeti Mexhnunin në shkretëtirë nuk e njohu atë. Mexhnuni, i ekzaltuar me dashurinë hyjnore, as që e njohu Lejlanë, kërkoi t'i tregonte kush ishte, si quhej dhe nga vinte. Dhe gjendjen e tij e shpjegon ky bejt i fundit: *Pasi nuk jam në gjendje asgjë të gjykoj / Vetë thuaj vajzë e pastër kush je ti?* Pastaj pasojnë vargjet kur ajo i përgjigjet: *"Unë jam Lejla, dëshira e flaktë / Gjakimi i zemrës tënde të lënduar, dobësia jote",* duke i kërkuar pastaj bashkimin me të, duke i premtuar se ajo do të jetë ilaçi i sëmundjes së tij. Madje pasi që Lejla i jep të njohur në momentin e bashkimit të mundshëm ai e shmang, nuk shfaq dëshirë për t'u bashkuar me të dhe këtu shihet gatishmëria e tij të vuajë në dashuri, duke theksuar se nuk ka fuqi të takohet me ndonjë Lejla tjetër, Mexhnuni i thotë: *Mos e ndiz barin e thatë me zjarr / se nuk kam fuqi me ty të bashkohem*. Pra, Mexhnuni ka frikë ta prekë se do të digjet, afrimi sjell fatkeqësinë, prandaj ai kërkon të shmangë bashkimin fizik me Lejlanë, sepse ai shprehet *"Lejla është tek unë në brendinë time"*. Këto fjalë që tregojnë shkallën e ngritjes se Mexhnunit në dashuri hyjnore, Lejlaja i kishte pranuar me mirëkuptim, sepse dashuria edhe në zemrën e saj është prej përjetshmërisë.

Pas një dialogu shumë të ndjeshëm që zhvillohet ndërmjet Lejlasë e Mexhnunit, Lejla e cila e sheh se Mexhnuni është ngritur në një shkallë tjetër, përkatësisht se dashuria te Mexhnuni ka arritur deri te përsosja, kthehet në shtëpinë e saj. Tani Lejla bëhet e vetëdijshme se nuk ka kuptim të jetojë pa dashurinë e Kajsit dhe, për shkak të pikëllimit të saj të fshehur, sëmuret dhe e pashpresë e me merak vdes në moshë të re. Kur Mexhnuni e mëson nga Zejdi këtë lajm të pikëlluar *"Ofshanë thellë me mushkëri të djegura"*. Lëshohet pas Zejdit dhe vrapon te varri i Lejlasë, shtrihet mbi të dhe e përqafon. Së pari fillon t'i lutet asaj dhe pastaj exhelit.

*Në këtë rrugë bukuroshe ke qenë bashkudhëtarja ime*
*Po shokun tënd mund ta lësh përgjithmonë në mes të rrugës?*

*Bota ka qenë e bukur atëherë derisa ka pasur shoqe*
*Tash kur më nuk është e dashura, bota le të shuhet.*

*Të dua shumë ty, vdekje, të mallkoj, ki mëshirë*
*M'i hiq këto dhimbje, largoje pikëllimin nga unë!*

*Më shpëto nga kjo vuajtje, nga pikëllimi i madh*
*Ta ngazëlloj trupin tim – që të mos ekzistoj më*

*Ma afro bashkimin me shoqen*
*Atje ku nuk është askush tjetër*

*Do të gaboj nëse atje nuk shkoj*
*Është me vend që ndihmë të kërkoj*

*O Zot, mua shpirti, trupi nuk më duhet*
*Ç'më duhet bota kur aty nuk është e dashura.*

Pastaj flet narratori, autori i cili është përpjekur "të largohet" para aktorëve të tij, duke ua liruar vendin e vet:

*Mirësia e të Vërtetit i ndihmoi*
*Dhe deri tek caku i tij e dërgoi*

*E mblodhi trëndafilin ai nga kopshti i shpresës*
*E piu verën nga kupa e të vdekurit*

*E përqafoi ai varrin e të dashurës së tij*
*Pagesë kurorëzimi i dhuroi shpirtin te varri asaj*

*Lejla, tha, dhe e lëshoi shpirtin e këndshëm*
*I dashuruari i gjori, e lëshoi, i mjeri*

*Bota aty u tubuan, erdhën për të parë*
*Atë që nata e zezë e çmendi*

*E panë mbi varr të rrëzuar*
*Shpirtin e vet ia dhuroi të dashurës së tij*

*Për fatin e tij të gjithë qanë*
*Vendosën në atë vend për ta varrosur*

*E vendosën që tash të jetë bashkë me Lejlanë*
*I vuajturi arriti atë që vuajtja e kaploi*

*Mbi varr ua vunë nishanin*
*Ky tregim nëpër botë u përhap.*

Zejdi, shoku besnik i Mexhnunit nga shkretëtira, i cili një ditë kishte ardhur t'i vizitonte varret e tyre, mbështetet në atë varr dhe thellohet në gjumë. Në ëndërr, në një kopsht të bukur, përplot me fytyra të bukura i sheh dy njerëz shumë të bukur:

*Ai pyeti se çfarë yje janë këta*
*Me ç'grada janë këta sundimtarë?*

Dhe merr përgjigjen: "Ky është kopsht Xheneti. Ato andej janë hyritë (bukuroshet e parajsës) dhe gilmanët (bukuroshët e parajsës). Dhe këta dy bukuroshë të zgjedhur janë Lejla dhe Mexhnuni!"

*Në vendin e dashurisë, të pastër kanë hyrë*
*Me atë pastërti janë bërë pluhur*

*Vendqëndrimi i tyre është xheneti Rizvan*
*Robër të tyre – janë bërë hyritë e gilmanët*

*Kur shkuan nga kjo botë kalimtare*
*Shpëtuan nga ajo vuajtje dhe ajo bela.*

## Përfundime

Mesnevia e Fuzulit *Lejla vü Mecnûn* është më e mira vepër me të njëjtin titull në letërsinë turke. Në këtë mesnevi Fuzuli ka shkruar për dashurinë hyjnore dhe, duke e shndërruar nga metafora në realitet, e ka përshkruar dashurinë hyjnore në të gjitha fazat, me një stil të gjallë e të efektshëm. Ai ka treguar për kuptimin e përpiktë të rreshtit që thotë: "Gjithçka që ekziston në univers është dashuri" sipas mënyrës së Mexhnunit dhe e ka idealizuar të dashurën.[8]

Mendohet se Fuzuli nuk e dashuron një të dashur të caktuar, porse dashuron vetë ashkun, situatën e ashkut. Fshehtësinë e tij të pjekurisë, të mposhtjes së unit të vet dhe shpëtimin nga dynjaja e kishte gjetur në dashuri (ashk). "Sufinjtë e kanë quajtur dashuri orientimin e njeriut drejt ekzistencës së vetme të përhershme, që është Allahu. Dhe kjo dashuri pra rezulton me marifet, me njohje-dije ezoterike, dije e fshehtësive, që shihet se në fund të dashurisë ka vdekje. Këtu nuk bëhet fjalë për vdekjen fizike, por për shkrirjen te Krijuesi (fena fil-lah). Kjo sepse sufinjtë, lumturinë e vërtetë të njerëzve nuk e shohin te bota lëndore, por te bota kuptimore dhe metafizike, që do të jetë përngaherë e freskët. Për pasojë, dashuria ndaj gjërave kalimtare nuk mund të jetë e përhershme. Domethënë, dashuria e një njeriu ndaj një tjetri është simbolike dhe një lloj ushtrimi në rrugën drejt dashurisë ndaj Zotit".[9]

Sipas Fuzulit, njeriun nuk e bën të pjekur, të përkryer kënaqësia e ashkut, por vetëm mundimi i ashkut. *"Vuslat"* pra arritja, bashkimi e përqafimi i të dashurës, domethënë përfundim i dashurisë (ashkut). Një dashuri e këtillë konkrete është e ngushtë e mashtruese dhe ngufatëse. Ndërsa, Fuzuli është në kërkim të dashurisë së pafund. Prandaj, ai ndjek

---

[8] Günay KUT, *Letërsia Turke në Anadoll,* në Histori e Shtetit, Shoqërisë dhe Qytetërimit Osman, Vol. 2, Editor Ekmeleddin Ihsanoglu, botue: Instituti Shqiptar i Mendimit dhe Qytetërimit Islam, Tiranë 2009, f. 68.

[9] Mahmut Erol Kiliç, *Sufiu dhe poezia – poetika e poezisë sufike osmane,* Logos-A, Shkup, 2012, fq. 204.

një dashuri që nuk konkretizohet. Dëshira për takim (me personin e dashur) duhet të jetë shumë e fuqishme, por bashkimi nuk duhet të bëhet. Edhe te mesnevia për *Lejlën dhe Mexhnunin,* dashuria fillon nga dimensioni fizik, por dalëngadalë kalon përmasat fizike dhe hyn në sferën e dashurisë metafizike, hyjnore. Në fakt, edhe heroi i tij Mexhnuni, në fund të tregimit, i eviton të gjitha pengesat dhe Lejlanë të cilën e kërkonte për ta martuar, edhe pse e gjen në shkretëtirë, nuk kishte dashur të bashkohej me të. Sepse nëse bëhet bashkimi konkret-fizik, nuk do të mbetej ndonjë dëshirë më e lartë. Do të përfundonte thellësia dhe pafundësia e dashurisë-ashkut. Për këtë arsye, heronjtë e Fuzulit vdesin dhe bashkohen në botën shpirtërore, në xhenet. Nuk dëshirojnë që, duke futur mes tyre kënaqësitë materiale-fizike, ta zvogëlojnë atë dashuri të madhe[10]. Ideali në ashk, është sikur ai i Mexhnunit dhe Lejlasë:

*Çün vâdî-î aşka girdiler pâk*
*Ol pâklık ile oldular hâk.*
*Pasi që në fushën e dashurisë kanë hyrë të pastër*
*Me atë pastërti janë bërë dhé.*

Gërshetimi i dy llojeve të dashurisë të përmendura te Fuzuli del në pah në gazelet e tij ashtu si edhe në veprën *Lejla dhe Mexhnuni.* Qenie e dashuruar deri tash tek ai ishte gruaja nga gjaku dhe mishi, ndërsa tash qenia e lartësuar mistike. Ajo çka është themelore dhe më me rëndësi te Fuzuli është dashuria e tij në bukuri.

Pra, duke qenë se qëllimi i qenësisë është dashuria e cila mësohet me anë të udhëtimit shpirtëror deri tek arritja e njohjes (marifa) dhe kur arrihet kjo poeti sufi Fuzuli shprehet:

*Aşk imiş her ne var âlemde,*
*İlm bir kıyl ü kâl imiş ancak*[11]
*Gjithçka ekziston në univers qenka dashuri*
*Paskam ditur vetëm thashetheme e asgjë tjetër.*

[10] Ahmet Kabaklı, *Türk Edebiyatı, II,* Istanbul, 1994, s. 576.
[11] Prof. Dr. Hasibe Mazioglu, vepra e cituar, s. 232.

**Literatura:**

- İskender Pala, "Leylâ ve Mecnûn", Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, Kapı Yayınları, İstanbul, 2005.
- Prof. Dr. Hasibe Mazioglu, Fuzûlî ve Türkçe Divanı'ndan Seçmeler, Kültür ve Turizm Bakanlıgı Yayınlari: 675, Birinci baskı, Ankara, 1986.
- Prof. Dr. Mine MENGI, Eski Türk debiyatı Tarihi, Ankara, 2003.
- Ahmet Kabaklı, Türk Edebiyatı, II, Cilt, Istanbul 1994.
- Ahmet Atilla Şentürk & Ahmet Kartal, Eski Türk Edebiyatı Tarihi, Dergâh Yayınları, 12. Baski, Ekim 2017, s. 321.
- Sudhir Kakar & Džon Ros, Lejla i Madžznun, Kulture Istoka, Časopis za filozofiju, književnost i umetnost Istoka, God. VII, Juli –Septembar 1990.
- Günay KUT, Letërsia Turke në Anadoll, në Historia e Shtetit, Shoqërisë dhe Qytetërimit Osman, Vol. 2, Editor Ekmeleddin Ihsanoglu, botues: Instituti Shqiptar i Mendimit dhe Qytetërimit Islam, Tiranë 2009.
- Mahmut Erol Kiliç, Sufiu dhe poezia – poetika e poezisë sufike osmane, Logos-A, Shkup, 2012.
- Onan, Necmetin Halil: Fuzuli, Leylâ ile Mecnûm, Istanbul 1951.

Dr. Sadik MEHMETI

# ANGAZHIMI PËR GJUHËN SHQIPE NË SHKOLLAT "IDÂDIJE" DHE "DÂRULMUALLIMÎN"

Njëra prej lëvizjeve më në zë në Perandorinë Osmane, që nisi aty nga fundi i shek. XIX, ishte edhe Lëvizja e Turqve të Rinj (apo siç njihen me emrin e tyre historik *Xhonturqit),* e cila pati ndikimin e saj edhe ndër shqiptarët. Kjo lëvizje lindi si pasojë e pakënaqësisë së disa turqve të rinj të arsimuar, të cilët mendonin se, në qoftë se Perandoria do të qeverisej me anë të kushtetutës, do të ishte më mirë dhe se kështu do të mund të rregulloheshin punët e saj.[1]

Mirëpo, për ta vendosur një rend kushtetues, siç pretendonte komiteti xhonturk, ata do ta paraqesin edhe një strategji të veprimit. Kjo strategji ishte që popujve të shtypur t'iu premtoheshin që më parë liria e përgjithshme, barazia dhe të drejtat nacionale.[2]

---

[1] Skënder Rizaj, *Roli i shqiptarëve në Revolucionin Xhonturk të vitit 1908*, në: "Kosova", nr. 3, EHK, Prishtinë, 1974, f. 159. Një ndikim të madh tek të rinjtë osmanlinj pati edhe formimi i shteteve republikane në Evropë, të cilët e admironin këtë sistem shtetëror dhe, për rrjedhojë, filluan t'i bënin njerëzit për vete, duke i bindur që t'i kundërviheshin sulltan Abdylhamitit II, me synimin vendosjen e një regjimi kushtetues dhe zbatimin e disa reformave që do ta forconin Perandorinë Osmane.

[2] Zekeria Cana, *Lëvizja Kombëtare Shqiptare në Kosovë 1908-1912*, Tiranë, 1982, f. 21. Gazeta *"Lirija"*, drejtonjës: Lumo Skendo, 25 gusht 1908, nr. 7, Selanik, 1908, f. 1.

Këto parulla dhe të tjera të ngjashme, që do të proklamohen nga xhonturqit, patën ndikim të krerët shqiptarë të kohës, ndaj dhe kjo rezultoi me bashkëngjitjen e një numri të konsiderueshëm të prijësve shqiptarë në anën e xhonturqve kundër pushtetit të sulltanit.[3]

I gjendur përballë presioneve të xhonturqve, sulltan Abdylhamiti II u detyrua ta shpallte Kushtetutën osmane (Meşrutiyeti II, 1908), pas së cilës edhe u krijua një situatë e re politike në kuadër të gjithë Perandorisë.

Në këtë revolucion është e dëshmuar se shqiptarët ishin shtylla kryesore në rrëzimin e absolutizmit dhe rivendosjen e kushtetutës në Perandorinë Osmane[4] dhe se "Xhonturqit fituan kryesisht falë mbështetjes së shqiptarëve".[5] Madje, E. Vlora, mendon se "në periudhën fillestare nuk ishte aspak rëndësia e çetave të Turqve të Rinj ajo që e përcaktoi ecurinë e ngjarjeve, por ishin veprimet e shqiptarëve që e detyruan Sulltanin të lëshonte pe dhe të mblidhte parlamentin"[6].

Duke e shfrytëzuar këtë rast dhe meqë ishin një ndër shtyllat kryesore në këto lëvizje dhe ndryshime, patriotët shqiptarë u përpoqën që të kërkonin të drejtat dhe liritë e tyre të premtuara nga xhonturqit, në mesin e të cilave ishte edhe mësimi i shqipes në të gjitha shkollat e huaja, pra edhe në shkollat osmane, që vepronin në viset shqiptare. Me një fjalë, kërkohej dhe qe bërë përpjekje konkrete për të futur gjuhën shqipe dhe për t'i shndërruar shkollat e huaja te shqiptarët në shkolla kombëtare.[7]

Kështu, Qeveria xhonturke, e ndodhur përballë presionit të fuqishëm të lëvizjes arsimore shqiptare dhe për arsye të caktuara politike, duhej të

---

[3] Kristaq Prifti, *Doktor Ibrahim Temo-jeta dhe vepra 1865-1945*, ETMMK, Prishtinë, 1996, f. 250.

[4] Gazmend Shpuza, *Në vazhdën e gjurmimeve*, "Toena", Tiranë, 1997, f. 138.

[5] Peter Bartl, *Myslimanët shqiptarë në lëvizjen për pavarësi kombëtare (1878-1912)*, përktheu Nestor Nepravishta, SHB "Dituria", Tiranë, 2006, f. 194.

[6] Eqrem bej Vlora, *Kujtime 1885-1925,* vëll. I, përktheu nga gjermanishtja: Afrim Koci, "Shtëpia e Librit dhe Komunikimit", Tiranë, 2003, f. 229.

[7] Hysni Myzyri, *Arsimi Kombëtar Shqiptar (1908-1912)*, ETMMK, Prishtinë, 1996, f. 64; Krhs. Valentina Duka, *Histori e Shqipërisë 1912-2000,* SHB "Kristalina-KH", Tiranë, 2007, f. 14.

tregonte një kujdes të madh në qëndrimin ndaj shqiptarëve, andaj edhe u detyrua t'ua bënte atyre në këtë fazë ndonjë lëshim të përkohshëm.[8]

Në këtë kohë Lëvizja Kombëtare Shqiptare shtroi si detyrë që të gjithë shqiptarët të mësonin shkrim dhe lexim në gjuhën amtare, ngase shpallja e Kushtetutës dhe lëshimet që iu bënë fillimisht kombësive joturke mundësuan që lëvizja për arsimin shqip të avancohej më shumë. Në kohën sa raportet e shqiptarëve me xhonturqit ishin akoma të rregullta, në vilajetet shqiptare, mori hov zhvillimi kulturor, sidomos zgjerimi i shkollave në gjuhën shqipe dhe botimet e ndryshme po në gjuhën shqipe dhe, sikurse u tha, edhe futja e gjuhës shqipe në shkollat e huaja.

Mirëpo, për t'u arritur kjo dhe për të qenë sukseset edhe më të mëdha, nga krerët e ndryshëm të Lëvizjes Kombëtare u pa si nevojë imediate unifikimi i një alfabeti për shqiptarët. Një alfabet që do t'i plotësonte më së miri nevojat e popullit, sepse deri në këtë kohë ndër shqiptarët u përdorën disa alfabete.[9] Kësisoj, më 14 nëntor 1908, do t'i hapë punimet Kongresi i Manastirit, i cili i zhvilloi punimet deri më 22 nëntor. Pas shumë diskutimeve që u bënë, nuk pati një vendim për një alfabet unik në përdorim[10], por do të miratohen dy alfabete: alfabeti i Stambollit dhe një alfabet i përbërë me shkronja latine, që ishte i përafërt me atë të shoqërisë "Bashkimi" nga Shkodra (ky i fundit më pas do të bëhet edhe alfabeti i vetëm i shqiptarëve).[11]

Kjo iniciativë dhe këto vendime sigurisht që nuk u pritën mirë dhe nuk u pëlqyen as xhonturqve, të cilët insistonin që gjuha shqipe të shkruhej edhe me tutje me shkronja osmane[12] dhe as Patrikanës Ortodokse të

[8] Hysni Myzyri, *Arsimi kombëtar...,* po aty, f. 69.

[9] Shih: Tomor Osmani, *Udha e shkronjave shqipe* (Historia e Alfabetit), Tiranë, 2008.

[10] Skënder Rizaj, *Lufta fraksioniste në mes të shoqërive letrare "Bashkimit" dhe "Agimit"*, në: "Gjurmime albanologjike", nr. 1-1969, IA, Prishtinë, 1969, f. 117-128.

[11] Grup autorësh, *Historia e Popullit Shqiptar*, "Libri Shkollor", Prishtinë, 2003, f. 193.

[12] Shih: Valentina Duka, *Histori e Shqipërisë...,* po aty, f. 14; Shukri Rahimi, *Qëndrimi e pushtetit turk ndaj çështjes së Alfabetit*, në: "Gjurmime albanologjike", nr. 1-1969, IAP, Prishtinë, 1969, f. 13-22.

Stambollit, e cila në këtë kohë ishte shumë aktive në drejtimin që shqipja të mësohej me shkronja greke.[13]

Qeveria e xhonturqve, pra, bënte politika të dyfishta dhe shprehej me rezerva ndaj kërkesave të shqiptarëve, madje edhe kur bëhej fjalë për futjen e gjuhës shqipe nëpër shkolla. Dhe pavarësisht kërkesave të patriotëve shqiptarë që nëpër të gjitha shkollat e huaja, pra dhe në ato osmane, ku mësonin fëmijët shqiptarë, gjuha shqipe të mësohej jo vetëm si lëndë e veçantë, por si gjuhë ligjërimi, sidomos kur këto të fundit (shkollat osmane) mbaheshin edhe me kontributet e shqiptarëve[14], ajo kishte dhënë leje vetëm që gjuha shqipe të mësohej nga dy orë në ditë a në javë në këto shkolla. Kjo sigurisht që nuk i kishte përmbushur në tërësi kërkesat e shqiptarëve, por ishte një hap drejt arritjes së qëllimit të shqiptarizimit të shkollave të huaja në përgjithësi. Për këtë arsye, qenë shtuar edhe pakënaqësitë dhe reagimet e patriotëve shqiptarë dhe të nxënësve shqiptarë që vijonin shkollat e huaja, por edhe qenë rritur angazhimet dhe përpjekjet e tyre për këtë qëllim.

Kështu, për shembull, nxënësit e gjimnazit idâdij të Prishtinës iu dhanë mbështetje të fuqishme përpjekjeve të patriotëve për të futur mësimin e shqipes në shkollat shtetërore. Sapo qe përhapur lajmi se Qeveria e Stambollit (më 1908) do të lejonte mësimin e shqipes në shkollat fillore (mektebe) dhe në shkollat qytetëse (rushdije), të parët lëvizën nxënësit e idâdijes së Prishtinës, të cilët i dërguan një telegram Ministrisë Osmane të Arsimit dhe i kërkuan se nëse nuk do të futej gjuha shqipe edhe në idâdije, nuk do t'i vazhdonin më shkollat turqisht. Si përgjigje, Qeveria xhonturke u detyrua të shpallte se lejonte që edhe në idâdije të futej gjuha shqipe".[15] Ngjashëm, si nxënësit e idâdijes së Prishtinës, vepruan edhe

[13] Xhevat Lloshi, *Rreth alfabetit të shqipes*, "Logos-A", Shkup, Prishtinë, Tiranë, 2008, f. 183.

[14] Gazeta *"Lirija"*, e shtunë 25 vjesht' e 2-të, nr 13, Selanik, 1908, f. 1.

[15] Gazeta *"Kombi",* nr. 107, Boston, 11 nëntor 1908, f. 4; Gazeta *"Lirija",* nr. 10 Selanik, 4 Vjesht' e II, Selanik 1908, f. 3. Më 1909 në idâdijen e Prishtinës për lëndët histori dhe gjeografi u emërua mësues patrioti dhe një nga rilindësit e fundit - Profesor Ahmet Gashi, i cili hapin e parë që ndërmori në këtë institucion edukativo-arsimor, ishte futja e gjuhës shqipe si gjuhë e dytë. Hapi i dytë qe organizimi i kurseve për shkrim leximin e gjuhës shqipe. (Më gjerësisht: Abdullah Vokrri, *Mësues në Kosovë e në Shqipëri (personalitete të shquara*

nxënësit e idâdijes së Manastirit, si dhe nxënësit e idâdijeve të tjera e deri të nxënësit shqiptarë të idâdijes në Selanik dhe e shpejtuan futjen e mësimit të shqipes në shkollat e tyre.[16]

Për më tepër, pikërisht për këto arsye, ndërmjet nxënësve të këtyre shkollave ndodhte që herë pas here të shpërthenin edhe zënka të ndryshme. Një e tillë kishte ndodhur në internatin e idâdijes së Manastirit midis nxënësve "shqiptarë" dhe shokëve të tyre "turq", kur këta të fundit i shanin "shqiptarë të ndryrë" ose kur u thoshin me përçmim se "Librin e shqiptarit e ka ngrënë lopa"[17]. Në idâdijen e Manastirit shpesh shpërthenin zënka edhe mbi çështjen e Skënderbeut: nxënësit "turq" u thoshin shokëve të tyre "shqiptarë" se Skënderbeu kishte tradhtuar Sulltanin, kurse këta të fundit ua kthenin se tradhtar ishte ai që i bënte keq atdheut të tij - dhe këtu, sigurisht, që Skënderbeu i kishte shërbyer atdheut të tij"[18].

Lidhur me këto zhvillime dhe të arritura informonte edhe shtypi i kohës që dilte brenda dhe jashtë trojeve shqiptare. Kështu, gazeta *"Lirija"* e Selanikut, që drejtohej nga atdhetari Lumo Skëndo (Mithat Frashëri) dhe e cila shquhej për kontributin e saj për gjuhën dhe shkollën shqipe, në faqet e saj mënyrë të vazhdueshme sillte lajme dhe informata përkitazi me këto zhvillime.

Në numrin 15 dhe special të saj kushtuar Kongresit të Manastirit, ndër të tjera, thuhet: *"Në Kongresin e Manastirit nxënësit e shkollës idadije të Manastirit ishin mbledhur në dhomën Klubit të Manastirit dhe me zë të lartë kishin kënduar këngë patriotike shqiptare"*[19].

---

*të arsimit tonë kombëtar)*, Prishtinë, 2008, f. 27-40. Gani Demir Ratkoceri, *Prof. Ahmet Gashi, Rilindasi i fundit,* Tiranë, 2005, f. 12-14).

[16] Raport i konsullit austro-hungarez të Manastirit, nr. 75, sekret, datë 30 nëntor 1908, Cituar sipas: Hysni Myzyri, *Arsimi kombëtar shqiptar (1908-1912)*, Prishtinë, 1996, f. 70. Gazeta *"Lirija",* për këtë ngjarje ndërkaq, informon se "30 nxënësit shqiptarë të shkollës idadije të Selanikut po ashtu kishin bërë kërkesë në drejtorinë e kësaj shkollë që për të kërkuar që të vihet gjuha shqipe në shkollë sikundër që këndohet bullgarishtja e greqishtja". Shih: *"Lirija",* e shtune, 1 Vjesht' e 3-të, nr. 14, Selanik, 1908, f. 3).

[17] Nathalie Clayer, *Në fillimet e nacionalizmit shqiptar (lindja e një kombi me shumicë myslimane në Evropë),* botime "Përpjekja", përktheu: Artan Puto, Tiranë, 2012, f. 372.

[18] Natalia Clayer, po aty, f. 484.

[19] *"Lirija",* e shtunë, 8 Vjesht' e 3-të, nr. 15, Selanik, 1908, f. 2.

Kurse në numrin e 22-të, në rubrikën *"Gjuha Shqipe dhe shkollat turqisht",* duke iu referuar gazetës *"Korça",* po kjo gazetë informon *"Më gëzim të madh për gjithë shqiptarët se gjuha shqipe hyri në idadijen e Korçës. Dhe për mësues u zgjodh patrioti Mihajl Grameno. Gjithashtu qe dhënë urdhër që të gjithë hoxhallarët e fshatrave të Korçës të vijnë në Klub të Korçës që të mësojnë shqip, që më pastaj t'i mësojnë djemtë"*[20].

Nga Elbasani, korrespodenti i kësaj gazete atdhetari i shquar Lef Nosi, informonte se *"Në shkollat fillore (mektebe) dhe idâdije të këtij qytet, po ashtu, kishte filluar që të mësohej gjuha shqipe më mësues shqiptarë: në Idadije, qe emëruar mësues Josif Haçi Mima, në shkollën fillore iptidaije "Hamidije", me mësues Hysejn Cekën, në shkollën fillore iptidaije të "Xhamisë Mbret" me mësues Fetah Cekën, në shkollën fillore iptidaije "Asllan Begu", me mësues Hasan Misiri, "në shkollën e djemve të krishterë të Kalasë", me mësues Petër Avramin dhe zotërinjtë Dimitër Paparistosin dhe Fot Papajanin. Kurse në shkollat greqisht për mësues të shqipes u emëruan këta mësues: Petër Avrami, Simon Shuteriqi, Lef Shuteriqi dhe zonjat Parasoedhi dhe Athina Cico"*[21].

Nga Shkupi, Bedri Pejani, ndërkaq, informonte se *"Përpjekja për futjen e gjuhës shqipe në këtë qytet po hase në disa pengesa nga disa faqezinj, të cilët po thonë se njerëzit në Vilajetin Kosovës dojnë shkollat turke",* për të vazhduar me lajmin se *"Në Kumanovë 25 çuna për çdo ditë mësojnë shqip në klubin e Kumanovës që është shndërruar në shkollë"*[22]. Mirëpo, pak ditë më vonë, po e njëjta gazetë jep lajmin e mirë se *"Edhe në Shkup, në shkollën idadije u fut gjuha shqipe, me mësues atdhetarin Bedri Pejanin".*[23]

Kurse në idâdijen e Selanikut ndërkaq, merret vesh se drejtor i parë saj qe bërë atdhetari i shquar Bajo Topulli: *"Bajram Fehmi efendiu (Bajo*

[20] *"Lirija",* nr. 22, Selanik, 1908, f. 3.

[21] *"Lirija",* e shtunë, 7 shkurt, nr. 28, Selanik, 1909, f. 2-3.

[22] *"Lirija",* e shtunë, 8 gusht, nr. 56, Selanik, 1909, f. 2.

[23] *"Lirija",* nr. 67, Selanik, 1909, f. 1.

*Topulli) i dëgjuari mëmdhetari ynë u bë drejtonjës i shkollës idadie të Selanikut, ku më parë kish qenë drejtonjës i dytë".*[24]

Një përpjekje e madhe e atdhetarëve për futjen e gjuhës shqipe u bë edhe në Shkollën e Lartë Pedagogjike (Dârulmuallimîn) të Shkupit (themeluar më 1882) dhe jo vetëm, e cila ka luajtur një rol të rëndësishëm për shkollimin e shqiptarëve të Vilajetit të Kosovës[25] dhe në arsimimin dhe përgatitjen e mësimdhënës për nevojat e shkollave fillore ibtidâije dhe atyre qytetëse rushdije.[26] Duke qenë në këtë kohë Shkupi si kryeqendër e Vilajetit të Kosovës, patriotët shqiptarë bënë përpjekje të mëdha për futjen e gjuhës shqipe edhe në shkollat osmane jo vetëm në këtë qytet, por gjithandej vilajetit. Një luftë e tillë u zhvillua edhe brenda vetë Dârulmuallimînit të Shkupit midis pedagogëve që ishin konservatorë dhe proqeveritarë dhe kundër gjuhës shqipe (siç ishte drejtori i kësaj shkolle Ejup Sabri Xhemili nga Prishtina) dhe pedagogëve atdhetarë, si Salih Gjuka, Bedri Pejani etj.[27] Në këtë shkollë, mbajtën mësim në gjuhën shqipe Sali Gjuka-Dukagjini, Niman Ferizi, Ahmet Gashi, Bedri Pejani etj.[28] Falë këtyre pedagogëve dhe atdhetarëve të shquar, ndikimi i nxënësve, mësuesve dhe pedagogëve të kësaj shkolle në arsimimin kombëtar të shqiptarëve të Kosovës, sidomos pas periudhës së xhonturqve e këndej, e edhe pas largimit të osmanëve nga këto troje, ka qenë jashtëzakonisht i madh.

Qarqet patriotike shqiptare, përveç hapjes së shkollave shqipe dhe futjes së gjuhës shqipe nëpër shkolla të huaja, u angazhuan edhe në forma të tjera vetëm e vetëm për ngritjen e nivelit të arsimit te popullata. Njëra ndër format më të rëndësishme ishte edhe organizimi i kurseve për mësimin e shkrim-leximit, si në fshatra ashtu edhe në qytete, e që drejtoheshin nga mësuesit vullnetarë dhe nga prijësit myslimanë, si në Gjilan, Gjakovë

---

[24] *"Lirija",* e shtunë, 15 Vjesht' e 3-të, nr. 16, Selanik 1908, f. 3.

[25] Jašar Redžepagić, *Školstvo i prosveta u Kosovskoj Mitrovici i okolini od polovine XIX stoleća do 1975. godine*, në: "Studije", ANUK, separate, Prishtinë, 1980, f. 38.

[26] Jašar Redžepagić, *Školstvo i prosveta na Kosovu...,* po aty, f. 38.

[27] Shih: Salih Gjukë Dukagjini, *Shkrolaria e Shqypes, pjesa e parë: teorike dhe praktike*, u botua nën kujdesin e Muhamet Pirrakut, Prishtinë, 1991.

[28] Hajrullah Koliqi, *Historia e arsimit dhe e mendimit pedagogjik shqiptar,* Prishtinë, 2002, f. 143.

dhe në qytete të tjera.[29] Gazeta *"Lirija",* e datës 11 korrik 1909, bie fjala, mes tjerash, shkruante: *"Jakovë, 3 korrik. Ni letre qe marrim nga shum i nderçmi muderris i Jakovës, zoti Jusuf Ibrahim efendiu, mesojme se deshir e mësimit shqip dita për ditë po përparon. Numri i atyre që dinin të këndonjë shqip s'isht më tepër se 300 kur sot janë më shumë se 1000 veta që këndojnë dhe shkrojnë gjuhën tënë. Sikundre q'është bërë edhe në qytetet tjera ashtu edhe në Jakovë do të çelet një klub shqip"*[30].

Po këtë atmosferë entuziazmi na e sjell edhe gazeta e Sofjes *"Shqypeja e Shqypënis",* e 15 korrikut 1909, e cila shkruante se në Gjakovë filluan ta mësojnë gjuhën shqipe *"i madh e i vogël",* të cilët përpiqeshin *"me gjith zembër për shëndritjen dhe qytetnimin e Shqypenis"*[31].

Duhet theksuar se një aktivitet të dendur për arsimin shqip në këtë periudhë zhvilluan klubet shqiptare që vepronin gjithandej trojeve shqiptare dhe në diasporë. Aktiviteti i tyre ishte i përqendruar në sigurimin e ndihmave materiale për të gjetur dhe mbajtur mësuesit e shqipes, për të ngritur e hapur kurse për mësimin e gjuhës amtare dhe për të siguruar librat e nevojshëm për mësimin e saj, si dhe për dërgimin e nxënësve të trevave të tjera në Shkollën Normale të Elbasanit etj.. Pjesa më e madhe e këtyre klubeve ishin shndërruar në qendra shkollore. Kontribut jashtëzakonisht të madh në këtë drejtim ka dhënë sidomos "Shoqëria Shqiptare" e Bukureshtit, ajo e Sofjes, shtypshkronja "Mbrothësia" e Kristo Luarasit, "Klubi Bashkimi" i Manastirit dhe klubi "Arsimi" i Shkupit etj.[32]

Futja e gjuhës shqipe në shkollat e huaja, pra edhe në ato osmane (fillore-ibtidâije, qytetëse-rushdije, gjimnaze-idâdije dhe shkollat e larta pedagogjike-dârulmuallimîn) erdhi si rezultat i rrethanave politike dhe i vetëdijes, përpjekjeve, sakrificave dhe vetëmohimit të jashtëzakonshëm të atdhetarëve shqiptarë. Me përdorimin e gjuhës shqipe, herë fshehtazi dhe herë haptazi, këto shkolla pra, morën edhe një karakter më kombëtar.

---

[29] Aliriza Selmani, *Gjilani me rrethinë 1908-1912*, LHSH "Ali Hadri", Prishtinë, 1998, f. 54.

[30] *"Lirija",* e shtune, 11 korrik 1909, nr. 52, Selanik, f. 2.

[31] Hysni Myzyri, *Arsimi kombëtar shqiptar...,* po aty, f. 110.

[32] Abdullah R. Vokrri, *Shkollat dhe arsimi në anën e Llapit brenda viteve 1878-1944*, ETMMK, Prishtinë, 1995, f. 13.

Edhe kjo arritje, si dhe i gjithë procesi i gjuhës dhe shkollës shqipe deri atëherë, por edhe më vonë, në rrugëtimin e vet hasi në pengesa të mëdha dhe nga më të llojllojshmet të orkestruara dhe të përgatitura nga qarqe dhe individë të ndryshëm brenda dhe jashtë hapësirave shqiptare.

**Literatura:**


- Bartl, Peter. *Myslimanët shqiptarë në lëvizjen për pavarësi kombëtare (1878-1912)*, përktheu Nestor Nepravishta, SHB "Dituria", Tiranë, 2006.
- Cana, Zekeria. *Lëvizja Kombëtare Shqiptare në Kosovë 1908-1912*, Tiranë, 1982.
- Clayer, Nathalie. *Në fillimet e nacionalizmit shqiptar (lindja e një kombi me shumicë myslimane në Evropë),* Tiranë, 2012.
- Demir Ratkoceri, gani. *Prof. Ahmet Gashi, Rilindasi i fundit,* Tiranë, 2005.
- Duka, Valentina. *Histori e Shqipërisë 1912-2000,* SHB "Kristalina-KH", Tiranë, 2007.
- Gazeta *"Lirija"*, drejtonjës: Lumo Skendo, 25 gusht 1908, nr. 7, Selanik, 1908-1910.
- Gazeta *"Kombi",* nr. 107, Boston, 11 nëntor 1908, f. 4.
- *Grup autorësh, Historia e Populllit Shqiptar*, Libri Shkollor, Prishtinë, 2003.
- Gjukë Dukagjini, Salih. *Shkrolaria e Shqypes, pjesa e parë: teorike dhe praktike*, u botua nën kujdesin e Muhamet Pirrakut, Prishtinë, 1991.
- Koliqi, Hajrullah. *Historia e arsimit dhe e mendimit pedagogjik shqiptar,* Prishtinë, 2002.
- Lloshi, Xhevat. *Rreth alfabetit të shqipes*, "Logos-A", Shkup, Prishtinë, Tiranë, 2008.
- Myzyri, Hysni. *Arsimi Kombëtar Shqiptar (1908-1912)*, ETMMK, Prishtinë, 1996.
- Osmani, Tomor. *Udha e shkronjave shqipe* (Historia e Alfabetit), Tiranë, 2008.

- Prifti, Kristaq. *Doktor Ibrahim Temo-jeta dhe vepra 1865-1945*, ETMMK, Prishtinë, 1996.
- Rahimi, Shukri. *Qëndrimi e pushtetit turk ndaj çështjes së Alfabetit*, në : "Gjurmime albanologjike", nr. 1-1969, IAP, Prishtinë, 1969.
- Redžepagić, Jašar. *Školstvo i prosveta u Kosovskoj Mitrovici i okolini od polovine XIX stoleća do 1975. godine,* në: "Studije", ANUK, separate, Prishtinë, 1980.
- Rizaj, Skënder. *Lufta fraksioniste në mes të shoqërive letrare "Bashkimit" dhe "Agimit",* në: "Gjurmime albanologjike", nr. 1-1969, IA, Prishtinë, 1969.
- Rizaj, Skënder. *Roli i shqiptarëve në Revolucionin Xhonturk të vitit 1908*, në: "Kosova", nr. 3, EHK, Prishtinë, 1974.
- Selmani, Aliriza. *Gjilani me rrethinë 1908-1912*, LHSH "Ali Hadri", Prishtinë, 1998, f. 54.
- Shpuza, Gazmend. *Në vazhdën e gjurmimeve*, "Toena", Tiranë, 1997.
- Vlora, Eqrem bej. *Kujtime 1885-1925,* vëll. I, përktheu nga gjermanishtja: Afrim Koci, "Shtëpia e Librit dhe Komunikimit", Tiranë, 2003.
- Vokrri, Abdullah R.. *Shkollat dhe arsimi në anën e Llapit brenda viteve 1878-1944*, ETMMK, Prishtinë, 1995.
- Vokrri, Abdullah, *Mësues në Kosovë e në Shqipëri (personalitete të shquara të arsimit tonë kombëtar)*, Prishtinë, 2008.

Jakub bin Is-hak EL KINDI

# METODAT E LARGIMIT TË PIKËLLIMIT DHE DEPRESIONIT SIPAS EL-KINDIUT[1]

Çdo dhimbjeje që nuk i dihen shkaqet është vështirë t'i gjendet edhe shërimi, andaj është e udhës të sqarojmë se ç'është pikëllimi (depresioni) dhe çka e shkakton atë, në mënyrë që mjekimi të jetë më i lehtë dhe më i qartë. Pikëllimi është dhimbje shpirtërore që vjen si pasojë e humbjes së diçkaje të dashur. Me shprehjen: *"...si pasojë e humbjes së diçkaje të dashur"* jepet shenjë direkt edhe për shkakun e pikëllimit.

Nëse duam që gjërat tona të dashura të mos i humbim, duhet ta ngremë nivelin e përjetimit tonë me botën e përhershme dhe t'i vendosim në po atë nivel posedimet tona, duke e ndërlidhur edhe vullnetin tonë me botën e përhershme[2]. Nëse e arrijmë këtë gjë, atëherë sigurohemi që, atë që e posedojmë, të mos ketë mundësi askush të na e marrë, e as ta uzurpojë.

Përkundrazi, kur realizohet, gjithçka që i përket këtij niveli qëndron paskajshëm dhe nuk humb. Kurse të posedueshmet lëndore, gjërat e mira materiale dhe kërkesat e kësaj natyre, janë të përkohshme për çdonjërin,

---

[1] Shkëputur nga: Dr. Abdurrahman Bedevij, *Resailu felsefije li-l Kindi ve-l Farabi ve Ibn Baxheh ve Ibn Adij*. Bengazi-Libi, 1973, ff. 6-32.

[2] Ka për qëllim çdo vepër të zemrës apo gjymtyrëve me të cilat fitohet bota tjetër.

të arritshme për çdo dorë. Si të tilla nuk ka mundësi kurrsesi të ruhen e as të mbrohen, qoftë nga shkatërrimi ose nga transformimi. Prandaj e vërejmë se shumëçka e kësaj natyre shndërrohet, nga diçka e afërt dhe e dashur, në diçka të urryer dhe, ai që ishte i besueshëm bëhet kundërshtar, kurse diçka që ishte prore në afrim kalon në largim. E gjithë kjo për faktin se gjërat nuk mund të ekzistojnë, përveçse në përputhshmëri me natyrën e vet.

E nëse diçka që, në fakt, është e përgjithshme, duke pasur të njëjtën natyrë për të gjithë, dhe duam ta shndërrojmë në diçka të veçantë vetëm për ne, ose dëshirojmë që diçka që është e shkatërrueshme, të jetë e përhershme, ose diçka që nga natyra e saj vjen dhe shkon, ose diçka të përkohshme, të jetë e përhershme, atëherë kjo do të thotë se ne duam tjetërsim të natyrës së gjërave. E kur njeriu kërkon tjetërsim të natyrës që u përkasin gjërat, domethënë, kërkon diçka joekzistente, kurse kërkimi me ngulm i joekzistentes do të thotë se paraprakisht nuk ka mundësi realizimi i kërkesës së tij. E atij që nuk i realizohen në vazhdimësi kërkesat dhe dëshirat, bie në pikëllim dhe nuk është i lumtur. Pra kushdo që vihet pas realizimit të dëshirave të përkohshme dhe posedimit të tyre në mënyrë të vazhdueshme përfundim ka depresionin dhe mërzinë (meqenëse ato janë të paqëndrueshme). Sikundër që, atij që i plotësohen dëshirat e veta është i lumtur.

Prandaj, duhet të kujdesemi që të jemi të lumtur dhe në të njëjtën kohë të ruhemi nga të qenët të dëshpëruar. Kjo realizohet përmes gdhendjes së vetëdëshirës sonë për gjërat, si dhe duke mos ia vënë veshin mosrealizimit ose ikjes së dëshirave me karakter material - lëndor. Por, përveç kësaj, duke bërë përpjekje që të përfitojmë në aspekt të përjetimit të botës së përhershme, përmes gjërave me të cilat zakonisht njerëzit kënaqen me to vetëm në këtë botë, për t'i shfrytëzuar ato në formën më të përsosur sa për të përmbushur nevojën e duhur që e kërkon ana trupore e njeriut dhe sa për të plotësuar afatin e vet në këtë botë, dhe për shfrytëzimin e mundësive me qëllim të realizimit të veprave të mira. Kështu që, gjithçka që largon mërzinë dhe sjell rehatinë, bashkëveprojmë me të në formën më të bukur, duke përfituar nga ajo masën e duhur për të përmbushur atë ne-

vojë, por duke mos lidhur shpresat me të, para se të arrijmë realizimin e saj, si dhe duke mos ndier keqardhje pasi ajo të kalon ose të ikë.

Kësisoj, morali ynë do të ngjasonte me atë të mbretërve fisnikë, duke qenë se ata nuk habiten me këdo ose çka do që iu vjen, por as nuk ndjekin asgjë që ua kthen shpinën. Ata thjesht, kënaqen me atë që posedojnë dhe që e shohin para vetes, duke shfaqur vetëpërmbajtje dhe mungesë nevoje. Kurse veprimi në të kundërtën e kësaj, është sjellje që e kanë njerëzit me moral të ulët. U takon të zotëve të mendjes të zgjedhin të jenë mbretër me sjellje e moral, e jo njerëz të ligj.

Përveç kësaj, në këtë kontekst duhet të themi edhe që *nëse nuk ndodh ajo që duam ne, atëherë le ta duam atë që ndodh,* e mos të favorizojmë përhershmërinë e dëshpërimit ndaj qetësisë së përhershme. Sepse ai që mërzitet me ikjen e të përkohshmeve, ose me mosrealizimin e tyre, nuk ndërpritet dëshpërimi i tij asnjëherë. Sa kohë që, herë pas here, në këtë botë do të humbasë dikë nga të dashurit ose do t'i dalë dore diçka nga të dëshiruarat. Dëshpërimi dhe gëzimi nuk bashkohen në një zemër në të njëjtën kohë. Njeriu i dëshpëruar nuk mund të jetë i gëzuar, si dhe kur është i gëzuar nuk është i dëshpëruar. Pra, duhet që mos të mërzitemi për ato që na ikin e as dhe për dëshirat e parealizuara, por ta bëjmë vetën të lumtur me çdo kusht, përmes "traditës së bukur"[3], në mënyrë që të jemi gjithherë të lumtur.

Rëndësinë e traditës e vërejmë haptas në shumë raste: e shohim se si ai që është i dhënë pas ushqimeve, pijeve, martesave dhe veshmbathjeve si dhe çdo kënaqësie materiale, është me to i kënaqur dhe gjithçka që është jashtë tyre e sheh si mangësi e fatkeqësi. Edhe personi që në mënyrë të vazhdueshme merret me bixhoz, edhe pse humb shumë pasuri dhe kohë në mënyrë të gabuar, apo edhe i ndodhin strese të njëpasnjëshme,

[3] Ka për qëllim se gjërat bëhen më të lehta kur përsëriten shpesh dhe bëhen traditë te personi. E quan "traditë të bukur", për faktin se lidhet për veprat e mira dhe me qëllim sublim, duke qenë se në tekst përmend rolin e traditës në krijimin e një lidhjeje ndërmjet njeriut dhe veseve të liga. Kështu dëshiron autori që në kontekst të elaborimit të tij filozofik për gjetjen e taktikave në mënjanimin e pikëllimit, të parashtrojë edhe nevojën për këtë traditë të mire, në mënyrë që t'i vijë më lehtë praktikimi i kërkimit të vlerave, duke krahasuar këtë gjë me vetë antivlerën.

megjithatë është i gëzuar me bixhozin e tij, dhe çka do që e pengon bixhozin, e sheh si mangësi dhe fatkeqësi. E ngjashme është gjendja e piratit, i cili, edhe pse përballet me rreziqe të shpeshta dhe konflikte të njëpasnjëshme të cilat i zhvillon me shpatë e shkop, kur ai arrin deri te kalitja dhe ambientimi me atë gjë, e zhvillon këtë veprimtari me krenari dhe kryelartësi. Dhe këdo që nuk është sprovuar me këtë sprovë bixhozçiu e sheh si njeri të mangët. Kësisoj është puna e atij që mundohet të ngjasojë me femrat, duke u pajtuar me morale te ulëta, me ndryshim të formës së trupit, e me shkulje të qimeve të mjekrës, sjellje të cilat çdonjëri i nënçmon dhe çdo mendje i mohon. Ai me këto veprime, ecën me krenari dhe i gëzuar, duke menduar se ka tejkaluar të gjithë kohanikët e tij, si dhe duke parë kundërshtarët e kësaj rruge si të mangët e fatkëqij.

Pra, nga kjo që u tha më lart, vërehet se gjërat e dashura dhe të urryera me natyrë lëndore nuk janë të skalitura në vetë natyrën e njeriut, por ato përfitohen përmes përsëritjes së shpeshtë të tyre kur ato bëhen traditë. Pra, kur kuptojmë rëndësinë e traditës në këtë pikë, atëherë duhet ta përdorim, në shërbim të pajisjes me morale të mira në mënyrë të vazhdueshme, derisa t'i shndërrojmë ato në tradita të mira, edhe pse ato mund të mos jenë në natyrën e njeriut fillimisht. Këtë duhet ta realizojmë me qëllim që të kemi një jetë të lumtur gjatë kësaj periudhe që do ta jetojmë.

Përveç kësaj, pasi që ne e kuptuam se pikëllimi është nga dhimbjet e shpirtit, kurse ne, për të arritur shërimin nga sëmundjet e trupit dhe largimin e dhimbjeve te tij, përdorim lloje të ndryshme të ilaçeve, shpeshherë kundërmuese dhe nga më të rëndat, duke përballuar edhe çmime të hatashme, vetëm që të arrihet deri te shërimi i suksesshëm; kurse rëndësia e shërimit të shpirtit është dominuese ndaj rëndësisë së shërimit të trupit, dhe kjo vlerë konsiston në përparësinë e shpirtit ndaj trupit, duke qenë se shpirti është menaxhues, kurse trupi i menaxhuar, shpirti është i përhershëm, kurse trupi i përkohshëm.

Në bazë të kësaj, interesimi për të arritur mirëqenien e të përhershmes dhe kujdesi ndaj mirëmbajtjes së saj, është pa dyshim, më me përparësi, sesa interesimi për atë që nga natyra është e përkohshme. Thënë shkurt, interesimi për kujdesin ndaj shpirtit dhe mjekimi i sëmundjeve dhe dhimbjeve të tij, është më parësor sesa interesimi për mjekimin e sëmundjeve

të trupit. Sepse ne jemi Ne[4] (kemi identitetin tonë), për shkak të shpirtrave tanë dhe jo për shkak të trupave që kemi. Sepse ana trupore është gjë e përbashkët në mes nesh dhe kafshëve, kurse shpirtrat tanë konkretizojnë identitetin tonë real. Kësisoj del se interesimi për atë që identifikon vetat tona është më i domosdoshëm se sa interesimi për gjëra të huaja në raport me ne. Pra, trupat tonë cilësohen në këtë raport si mjete në pronësi të shpirtrave dhe shërbejnë për realizimin e veprave me karakter lëndor. Nga kjo nënkuptojmë se kujdesi dhe përmirësimi i vetes sonë, është më parësor se përmirësimi i mjeteve tona.

Kështu që, ne duhet të durojmë më shumë përballë vështirësive që mund t'i hasim, në përmirësimin e shpirtit, si dhe në bartjen e peshës së harxhimeve, qoftë edhe shumëfish krahasuar me përballimin e vështirësive që mund të hasim gjatë kujdesit tonë ndaj trupit. Bile kujdesi ndaj shpirtit është shumë më pak i kushtueshëm, në të gjitha ato aspekte, krahasuar me kujdesin ndaj trupit. Sepse kujdesi ndaj shpirtit sendërtohet kryesisht në forcën e vullnetit dhe vendosmërisë për atë që i bën dobi njeriut dhe jo në përdorimin e ndonjë shurupi të caktuar, të ndonjë mjeti[5] të nxehtë, ose shpenzimit të parave të shumta, në fakt bëhet përmes nënshtrimit të shpirtit ndaj një "tradite të lavdëruar", që fillimisht mund të aplikohet shumë lehtë, në gjëra të vogla, pastaj fillon të aplikohet në gjëra pak më të mëdha. Kur kjo të arrihet dhe bëhet traditë e personit, efekti i traditës është i pranuar në lehtësimin e kësaj praktike, e kështu lehtësohet edhe durimi dhe pajtimi me humbjen.

E në këtë kontekst mund të na shërbejnë në rolin e medikamenteve shpirtërore, të lehta për t'u përdorur, pikërisht në taktikat si më poshtë:

1. Të meditojmë rreth pikëllimit duke u munduar të bëjmë klasifikimin e tij. Kësisoj do të vinim deri te ky konstatim: Dëshpërimi, ose është pasojë i ndonjë veprimi tonë, ose është pasojë e ndonjë veprimi të dikujt tjetër jashtë nesh. Po qe se dëshpërimi është rezultat i veprave tona, atë-

[4] Filozofët islamë mbajnë mendimin se njeriu përbëhet nga shpirti dhe trupi, porse formuesi real i këtij identiteti njerëzor është vetëm ana shpirtërore, kurse truporja është vetëm në shërbim të shpirtit për të realizuar veprime me karakter lëndor.

[5] Metodë e vjetër e shërimit me një hekur te nxehur ne zjarr, për të ndalur gjakderdhjen dhe për disa lloje të sëmundjeve.

herë duhet të ndalojmë së vepruari diçka që na dëshpëron (mërzit), sepse veprimi dhe mosveprimi në këtë rast na përket neve. E nëse ne jemi burimi i atij veprimi, atëherë veprimin tonë, ose e bëjmë me dëshirë, ose pa vullnetin tonë. Po që se veprimin tonë e kryejmë me dëshirë të plotë - e në anën tjetër nuk duam dëshpërimin, si rezolutat i asaj vepre - atëherë i bie se ne duam atë që nuk duam. Dhe kjo gjendje e tillë është realiteti i atij që në fakt i mungon truri, çka do të thotë se ne në këtë rast do funksiononim sikur pa tru.

Kurse, nëse veprimi që sjell dëshpërimin tonë, nuk buron nga ne, por nga dikush tjetër, atëherë kemi dy mundësi para vetes: ose ne posedojmë kapacitetin e nevojshëm për ta larguar dëshpërimin që rezulton si pasojë e një veprimi të dikujt, ose nuk kemi atë kapacitet. Në rastin e parë duhet të veprojmë në largim të mërzisë, kurse në rastin e dytë duhet të mos mërzitemi para se të ndodhë shkaku i mërzisë, sepse ka mundësi që ai shkak të mos ndodhë asnjëherë, duke qenë se është shumë e mundshme që, personi nga i cili mund të burojë veprimi që në vete sjell dëshpërim, të ndalojë nga ai veprim dhe si rrjedhojë të mos ndodhë asnjëherë ajo për të cilën në fakt preokupoheshim se do të ndodhte. Kështu që, nëse do mërzitemi pa pritur të ndodhë veprimi dëshpërues, në fakt i bie se ne i dhamë vetes mërzi pa të drejtë, për një punë që asnjëherë nuk ndodhi. E kush i shkakton vetes dëshpërim, e dëmton veten, e kush dëmton veten, s'ka dyshim në injorancën dhe tiraninë e tij më të thellë, ngase sikur të ishte shkaktar për dëshpërimin e tjetrit do të cilësohej me tirani dhe injorancë, e mos të flasim kur këtë gjë ia shkakton vetvetes.

2. Në mesin e metodave interesante që mund të përdoren në këtë temë, është përkujtimi i mërzive tona që i kemi pasur në të kaluarën, por edhe mërzitë e të tjerëve, të cilat i kemi kaluar Ne dhe Ata dhe kemi parë se si jemi qetësuar pas mërzisë. Ngjashëm me këshillën, me të cilën e ngushëlloi mbreti maqedonas, Aleksandri i Madh, nënën e tij, në kohën kur atij iu ofrua vdekja. Ai, mes tjerash, i shkroi: "Mendo mirë nëna e Aleksandrit dhe dije se gjithçka që ekziston në këtë botë të "përbërjes dhe

shkatërrimit"[6], është kalimtare, kurse ti e di që djali yt nuk do të pajtohej me moral të mbretërve të vegjël dhe as ti mos prano të sillesh me sjellje të liga, siç bëjnë nënat e mbretërve të vegjël. Përkundrazi, me marrjen e lajmit për vdekjen e Aleksandrit tënd, urdhëro që të ndërtohet një qytet i madh dhe ftoji në një tubim të madh njerëzit nga vendet e Libisë[7], Evropës [8] dhe Azisë, le të tubohen të gjithë në një ditë të caktuar, që të marrin pjesë në një gosti me ushqim, pije dhe gëzim. Por, mos harro që në ftesë ta potencosh që në këtë gosti mos të prezantojë askush që, gjatë jetës së vet i kishte ndodhur ndonjë fatkeqësi, në mënyrë që të mbetet varrimi i Aleksandrit i veçantë nga varrimet e të tjerëve, i dalluar nga të tjerët me gëzim, përderisa të tjerët i organizojnë ato me mërzi". Kur nëna e Aleksandrit urdhëroi këtë gjë, nuk prezantoi në këtë gazmend askush. Ajo nga habia pyeti: "ç'u bë që askush nuk iu përgjigj ftesës sonë, me gjithë këtë përgatitje?!". Njerëzit i thanë se ju keni vënë kusht për prezencë që prezantuesit të mos kenë pasur fatkeqësi asnjëherë, kurse nuk ka njeri që mos t'i ketë ndodhur fatkeqësi, për këtë shkak nuk prezantuan. Atëherë ajo tha: "Sa të ngjashme e ke të tashmen me të kaluarën tënde, o Aleksandër, vërtet paske dashur që të më ngushëlloje për humbjen tënde me ngushëllimin më të plotë, sepse vërtet s'qenkam e vetme në përjetimin e fatkeqësive, e as e veçuar me këtë gjë ndaj të tjerëve".

3. Gjithashtu duhet të kujtojmë se, ashtu sikurse ne që kemi humbur diçka nga jeta, njësoj kanë humbur edhe të tjerët, porse janë të kënaqur me atë që e kanë dhe janë pajtuar me atë që u ka ndodhur. Pra, ai që i ka vdekur një fëmijë, ose nuk pati fëmijë fare, duhet ta kuptojë që si shembulli i tij ka edhe shumë të tjerë. Disa prej tyre s'patën fëmijë dhe vazhdo-

---

[6] "Bota e Përbërjes dhe shkatërrimit" (ar.عالم الكون والفساد), është perceptim filozofik (me bazë në filozofinë greke) i jetës që zhvillohet nën orbitën hënore, gjallesat e së cilës përbëhen nga katër elementet bazike: uji, ajri, dheu dhe zjarri. Kindiu refuzoi mendimin grek se në këtë orbitë ndërron vetëm forma, kurse elementet janë të përhershme. Ai këtij perceptimi i shtoi faktin se gjithçka që gjendet në këtë orbitë është e përkohshme.

[7] Në kohën e Aristotelit e gjithë Afrika Veriore njihej si Libi. Këtë ngjarje Kindiu e kishte marrë nga shkrimet e Aristotelit.

[8] Kindiu e quan asokohe: Orfia (Orphia - أرفي).

jnë të shfaqin gëzim në fytyrat e tyre, e disa të tjerë patën fëmijë dhe u vdiqën, por u qetësuan dhe prapë shfaqin gëzim. E njëjta është edhe në raport me pasurinë dhe çdo dëshirë të natyrës së kësaj bote, saqë mund të themi se depresioni është i përfituar dhe jo i lindur. Kështu, për shembull, një njeri që ka humbur një pjesë të pasurisë dhe u mërzit shumë për atë humbje, kurse shumë prej njerëzve, nuk posedonin asnjëherë atë pasuri dhe janë të qetë, atëherë qartë vërehet se personi në fjalë e përfitoi vetë atë mërzi dhe depresion. Pra, duhet që, të mos i japim vetes përfitime të ulëta, duke qenë se hidhërimi, është gjë e ulët, sipas asaj që thamë më parë, andaj e kuptuam që ai që i ngarkon vetes këso gjërash të ulëta është vërtet i pamend. E njeriu i pamend jo se i ngjason kafshëve që s'kanë logjikë, por ato mbesin në një pozicion më të lavdëruar se ai, sepse kafshët kanë veçoritë e tyre të cilat i ushtrojnë brenda njëfarë rregulli që i përshtaten, kurse të pamendit i prishet baraspesha e duhur nga përzierjet imagjinative që prodhojnë defektet e tij mendore. Prandaj është më se e nevojshme të ndiejmë një fije turpi po që se do pranonim të binim në këtë nivel të nënçmuar, ndaj të cilit të mençurit janë rehat.

4. Po ashtu, do ishte mirë të kujtonim faktin se, nëse dëshirojmë të mos goditemi me asnjë fatkeqësi, në fakt do dëshironim të mos ekzistonim fare. Sepse domethënia e fatkeqësive sonë, është shkatërrimi i gjërave që nga natyra e tyre është të mos qëndrojnë gjithherë. Pra, po të mos kishte shkatërrim, s'do të kishte as ekzistencë. Që do të thotë se dëshira jonë për të mos u shkatërruar asgjë, i bie që të mos ekzistonte jeta e kësaj bote, nga natyra e së cilës është krijimi dhe shkatërrimi. Me fjalë të tjera, kushdo që dëshiron që mos të shkatërrohet e përkohshmja, dëshiron të pamundshëm, e kushdo që dëshirat e tij përfshijnë realizimin e të pamundshmes, dëshirat e tij janë të parealizuara, e kujt nuk i realizohen dëshirat bie në pikëllim. Kësisoj themi se duhet të na vijë turp nëse lejojmë të bimë në këtë nivel të injorancës dhe dëshpërimit. Sepse e para sjell poshtërimin, kurse tjetra nënçmimin.

5. Duhet ta kemi në mendje edhe faktin se të gjitha gjërat, që janë nën mundësinë e arritjes nga çdo dorë, nuk kemi të drejtë në to më shumë se

të tjerët. Përkundrazi, ato i takojnë kujtdo që i fiton. Kurse gjërat që mund të jenë vetëm për ne, duke mos pasur të drejtë të tjerët qasje në to, janë ato që në fakt të tjerët s'mund t'i posedojnë assesi, pra janë vetëm të arriturat tona nga mirësitë shpirtërore. Dhe vetëm këto janë meritoret për t'u mërzitur po qe se na ikin, ose na humbin. Kurse ai që mërzitet pse njerëzit arrijnë atë që nga natyra e saj është për t'u arritur nga çdokush, ai njeri quhet ziliqar. E neve na duhet që mos ta përlyejmë vetën me hased – zili, duke e ditur që hasedi është e keqja më e madhe, sepse ai që ua do kundërshtarëve të keqen, në fakt është dashamir i së keqes, e kush e do të keqen është vetë i keq. Kurse më i keq se ky është ai që ua do të keqen shokëve dhe dashamirëve të vet. E kush do që ta privojë shokun e vet nga diçka që ka të drejtë ta posedojë - përderisa ajo gjë është e mirë për të - në fakt ia do shokut të vet një gjendje të keqe, pra ia do të keqen. Kështu, ky person nuk dëshiron që as miqtë dhe as armiqtë e tij të posedojnë atë që kanë të drejtë ta posedojnë. Pra, me një fjalë kushdo që nuk dëshiron që njerëzit të kenë qasje në gjërat e veta është ziliqar.

6. Gjë tjetër që është me rëndësi ta kemi në mendje është fakti se ne duhet ta dimë që çdo gjë që në parim ka të drejtë ta posedojë secili prej nesh, ajo kur posedohet është në pozitë të huas nga Allahu-Krijuesi i gjërave dhe si e tillë ka mundësi Huadhënësi që, ta rikthejë huan, apo t'ia jap kujtdo tjetër që dëshiron, përndryshe nuk do të arrinte ajo e mirë fillimisht as deri te ne. Pra duhet ta kemi parasysh se, kur huadhënësi e rikthen huan e dhënë, nuk na bie neve kurrfarë turpi e as nënçmimi. Përkundrazi, turpi dhe nënçmimi bie mbi ne nëse mërzitemi në kohën kur kthejmë huanë te pronari. Kjo sepse një moral i tillë është sjellje e njerëzve lakmitarë, të cilët kur huazojnë diçka, mendojnë se huanë duhet përvetësuar si pasuri personale. Kjo siç shihet është e kundërta e falënderimit, sepse masa më e vogël e falënderimit do të ishte kthimi i huasë në kohën kur atë e kërkon pronari i saj, bile me gjithë qejf dhe me fytyrë të qeshur, duke shpejtuar për t'i dorëzuar huan. Prandaj ai që dëshpërohet kur vjen koha e kthimit të huasë, e pakta që mund të thuhet në këtë rast është se ai person është jofalënderues.

Duhet të potencojmë edhe një gjë, në lidhje me këtë, pikërisht faktin që, nëse Huadhënësi nuk kërkon nga ne kthimin e gjërave më të shtrenjta që na huazoi, por kërkon nga ne më të pavlefshmet që na i dha, në fakt, me këtë gjë na bën mirë në formën më të plotë, çka do të duhej të na shtynte ta mirëpresim këtë gjë me gëzim dhe hare, përderisa nuk na mori atë që na shërben më shumë, ngase do të ishte në rregull edhe sikur të na merrte gjithë huan që na huazoi, pa pasur të drejtë të mërziteshim për këtë. Por përderisa nuk na mori atë që është më e dashur për ne dhe me këtë kam për qëllim pikërisht nivelin e të mirave, në të cilat nuk ka mundësi për çdo kënd qasja në to, edhe pse në fakt do na pëlqente t'i mbanim ende edhe këto të mira që na u morën, megjithatë themi se edhe pse na mori gjëra më me pak vlerë, Ai nuk na i mori të shtrenjtat - shpirtrat tonë që janë të gjithmonshëm.

7. Sikur që duhet ta kemi parasysh se po të ishte obligative që të mërziteshim për gjërat që na humbin, kjo i bie që do të ishte obligim të dëshpëroheshim përgjithmonë ose mos të dëshpëroheshim asnjëherë, e kjo është kundërthënie e paparë. Sepse, pasi që konfirmuam se shkaku i dëshpërimit është pikërisht humbja e të mirave materiale, atëherë do të duhej të mos posedonim asgjë, në mënyrë që mos të na prekë kurrsesi dëshpërimi, vetëm atëherë s'do të kishim çfarë të humbnim. Por nëse, për të mos u dëshpëruar obligohemi që mos të posedojmë asgjë, atëherë biem në një telashe tjetër sepse mosposedimi total, sjell në vete dëshpërim dhe mërzi po ashtu, çka do të thotë se poseduam diçka, apo nuk poseduam, na qenka obligim mërzia ose dëshpërimi. Kjo i bie se, nëse është obliguese të mërzitemi, na qenka dashur të mos mërzitemi asnjëherë. Dhe s'ka dyshim se e tërë kjo është një kundërthënie. Për këtë shkak themi se nuk është obliguese të dëshpërohemi. E çka do që nuk është obliguese, i mençuri nuk duhet të mendojë rreth saj, apo të merret me të, sidomos kur na del se ajo, në fakt, është e dëmshme dhe shkaktare e dhimbjeve. Përkundrazi duhet që të pakësojmë posedimet e kësaj natyre përderisa vërejmë se një gjë e tillë na shkakton depresion, sepse vërejtëm se nga kjo anë na vjen depresioni.

Thuhet se Sokrati i Athinës është pyetur: "Ç'është puna jote që asnjëherë nuk mërzitesh"?! Ai u përgjigj: "Nuk posedoj asgjë që po të më dilte nga dora do më shtynte të mërzitem". Tregohet po ashtu edhe për mbretin e Romës, Neronin, se dikush i dhuroi një kapelë shumë të shtrenjtë, me një punim të çuditshëm dhe kur mbreti ishte në mesin e një grupi të madh njerëzish ia paraqitën dhuratën me të cilën u befasua shumë dhe i pëlqeu pa masë. Në mesin e të pranishmëve ishte edhe një filozof, i cili për dallim nga njerëzit tjerë nuk i dha komplimente as lëvdata për bukurinë e asaj dhurate. Në këtë rast mbreti i drejtohet filozofit duke i thënë: "Ç'thua për këtë kapelë?". Filozofi iu përgjigj: "Them se ajo shfaqi te ju varfërinë që e ndieni ju dhe tregoi për një fatkeqësi tuajën që do t'jua shkaktojë". Mbreti pyeti: "Si ka mundësi?" Ai u përgjigj: "Për arsye se, nëse ju e humbisni këtë kapelë, nuk do të mund të gjeni një tjetër si kjo, kështu kjo shfaq te ju varfëri. E nëse i ndodh ndonjë defekt, që do të qonte në shkatërrimin e saj, po ashtu do të të shkaktonte një fatkeqësi të madhe. Për këtë edhe shpesh themi "Kush dëshiron që të ketë më pak mërzi, le të pakësojë posedimet materiale". Tregohet se si Sokrati i urtë kishte një kasolle brenda kampit dhe thoshte: "Nuk është mirë të shumohen posedimet, në mënyrë që mos të dëshpërohemi". Njëri nga ata që ishin prezent e provokoi: "E nëse të shembet kasollja?", Sokrati u përgjigj: "Edhe po u shemb kasollja, nuk shembet vendi që ishte në të". Vërtet ky filozof e pati me të drejtë, sepse çdo gjë që humb, lë pas vetes diçka që nuk humb. Pastaj ne vërejmë se Krijuesi i çdo gjëje - lavdëruar qoftë - krijoi kafshët mbi parimin e mjaftueshmërisë duke mos pasur mundësi të preokupohen për gjërat që nuk i kanë. Për këtë arsye bëjnë një jetë të qetë, përderisa nuk lëndohen me ndonjë gjë materiale. Kurse njeriu dallon nga to, sepse Zoti i dha vlerë më të madhe duke ia lënë në përgjegjësi dhe në mundësitë e tij çdo gjë rreth kafshëve. Pra, atëherë kur iu dha mundësia t'i ketë në dorë edhe kafshët e tjera, harroi vetveten, e kjo është shenjë e papjekurisë intelektuale dhe duhet t'i vijë turp për këtë gjë, për arsye se në momentin kur njeriu u dallua me kapacitet të perceptimit logjik, iu dha mundësia të ketë në pronësi gjëra të cilat nuk ndërlidhen direkt me ekzistencën e tij si nevojë esenciale jetësore, siç janë: nuancat dhe llojet e ndryshme të ushqimeve dhe kafshëve, bukuritë vizuale, apo sikur edhe të gjitha melodité e

aromat e bukura, të cilat në përgjithësi, shpeshherë hutojnë njeriun nga drejtimi i tij real dhe jo vetëm largojnë qetësinë e kësaj bote, por kur ato kërkohen me ngulm, karakterizohen me sjellje të ngushtësisë shpirtërore në rast se nuk arrihen dhe me mërzi e dhimbje të madhe në rast se humbin apo largohen. Ngase çdo gjë e dëshiruar kur humb shkakton një ndjenjë përjetimi fatkeq, e çdo dëshirë e paarritshme ngjall ndjenjën e keqardhjes dhe pendimit, si dhe me pritjen e vazhdueshme për të ngjarë e pamundshmja vjen dëshpërimi dhe depresioni, sikurse pas çdo qetësie pritet të vijë një lloj shqetësimi si rezultat i ngarkesës mendore. Për këtë arsye shpesh themi: *"Ai që preokupohet me arritjen e dëshirave të jashtme, nuk mund ta arrijë kënaqësinë e botës së përjetshme, atij i turbullohet jeta e kësaj bote kalimtare, i shtohen sëmundjet dhe nuk i ndërpriten dhimbjet"*.

Në këtë botë, që është kalimtare dhe imagjinata e saj është gënjeshtare, në të cilën ai që lëshon gjithë besimin e vet në të zhgënjehet, kurse ai që mashtrohet pas saj është për dhembshuri, botë në të cilën pasardhësit përgënjeshtrojnë të parët, në metaforën e një bote të tillë llojet e njerëzve në bashkëveprim me të, janë sikur një grup njerëzish që hipin në një anije për të arritur në bregun e synuar, që në fakt është vendi i tyre, kurse gjatë udhëtimit kapiteni i atij mjeti urdhëron për t'u ndalur në një port, për të përmbushur ca nevoja që kanë. Lloji i parë i njerëzve del për nevojat e tyre dhe kthehen në anije pas kryerjes së nevojave që kanë pa u vonuar dhe kështu zënë vendin më të lartë në anije, në të cilin nuk i pengon askush, marrin hapësirën e duhur dhe akomodohen shumë bukur.

Lloji i dytë ndalojnë në port duke u habitur së shikuari në livadhet përreth të mbushura me lloje lulesh të ndryshme, duke vrapuar pas nuhatjes së aromave të bukura që i mbulojnë ato livadhe të lulëzuara dhe pemëve me fryte. Dëgjon cicërima të larmishme të zogjve këngëtarë, shikon në llojet e ndryshme të peizazheve të bukura dhe në format dhe ngjyrat e hatashme të guaskave të detit dhe kështu duke mos tejkaluar vendin e pushimit, kthehet në vendin e tij komod në anije.

Kurse i treti u vërsul në mbledhjen e atyre guaskave dhe gurëve dhe çka do që gjen aty pranë prej frutave, por duke mos u larguar nga vendi i ndaljes kthehet në vendin e vet, i rënduar me peshën e asaj që mblodhi,

porse vëren se i është zënë vendi i gjerë nga të tjerët që ishin kthyer më parë, kurse ky mori një vend shumë të ngushtë për shkak edhe të asaj që mblodhi nga mallrat. Në këtë formë mallrat që tuboi, duke u dhënë mbivlerësim, u shndërruan për të në ngarkesë dhe pengesë për akomodimin e tij në anije dhe penguan rehatinë e tij, të cilën e gjetën të tjerët që u kthyen para tij. Pra, vendin ia kishin zënë ata që nuk morën me vete gurë, që do të obligohej t'iu shërbente dhe t'iu kushtonte kohë për t'i ruajtur nga vjedhja ose nga prishja, ngase e gjeti veten të obliguar t'ua falte një pjesë të asaj rehatie gjërave që e shoqërojnë, gjë që edhe e pagoi me preokupim dhe frikë, për shkak të përpjekjes për t'i ruajtur ato, si dhe me dëshpërim e mërzi sa herë që diçka nga ajo humbet ose pëson defekt.

Kurse i katërti vërsulet në ato livadhe e fusha, duke harruar në tërësi anijen dhe rrugën të cilën e kishte marrë, për shkak të mbërthimit të tij pas ngrënies së atyre frutave, duke mos mbetur edhe pa dhembje të ndryshme, të cilat i shkakton ky mbërthim, siç mund të jenë: ndjekja e egërsirave, i ndonjë gjarpri, shqetësimi nga ndonjë zë i tmerrshëm, gërvishtjet nga ndonjë degë e ndonjë druri në fytyrë ose gjetiu në trup, shpimi i këmbëve nga ndonjë ferrë, shërimi i së cilës zgjat shumë, ndonjë vend balte që i ndot ose i prish rrobat që ia mbulojnë trupin, ndonjë degë e mprehtë që i shqyen dhe i prish rrobat, ose ndonjë pengesë tjetër që mund ta ndalë e mos ta lerë të ecën më tutje.

Kur pronari i anijes jep alarmin për nisje, ata që u ngarkuan me rëndesa që i mblodhën, kthehen të ngarkuar duke mos mundur të zënë vende - ashtu siç e përmendëm - përveç atyre vendeve të ngushta të cilat iu shkaktojnë telashe të shumta dhe sëmundje shkatërrimtare.

Disa të tjerë as që e dëgjojnë zërin e pronarit të anijes, për shkak të zhytjes së tyre nëpër ato lugje e lëndina. Kështu derisa anija niset dhe ata mbesin në pamundësi për të arritur cakun e tyre për tek i cili ishin nisur, mbesin pre e lehtë e egërsirave të atyre shkrepave. Disa nga ta dremitën në argëtime, disa zhyten në ato pellgje, disa i kafshuan gjarpërinjtë e mbetën kufoma kundërmuese, të copëtuar e me pamje tmerruese, mëshirë për ata që s'i njohën e mësim për ata që i njohën.

Sa u përket atyre që arritën anijen të mashtruar pas leckave që i mblodhën, të cilat lecka ua humbën rehatinë, u vodhën lirinë, ua pamundësuan

rehatinë duke ua ngushtuar vendin, ata vërejtën se shumë shpejt lulet që tubuan u vyshkën, kurse edhe ngjyra e atyre gurëve u ndryshua, ato guaska u vjetruan dhe filluan të kundërmojnë erëra të rënda, kështu që u shndërruan në ngarkesë dhe shoqërues keqbërës, saqë nuk patën para vetes zgjidhje tjetër veçse ta hedhin të tërë atë ngarkesë në det. Ngase ajo ishte shkaktare për t'i penguar në rrugën që kishin marrë, ua keqësoi edhe jetesën, u dha dëshpërim dhe ua kufizoi lirinë deri në atë masë sa nuk i lejoi të arrinin cakun e paraparë, pastaj iu shtuan sëmundjet si pasojë e atyre erërave dhe e gjithë kjo i humbi fuqinë, ia shtoi lodhjen nga gjithë ai shërbim që kërkonte kjo ngarkesë.

Kësisoj disa vdiqën pa mundur të arrijnë në vendin e synuar e disa arritën me sëmundje të shumta. Sa u përket atyre që u vonuan për t'u kthyer, nga dëshira vetëm për të ndier aromën dhe për të parë peizazhet - duke u mjaftuar vetëm me këtë masë - këta humbën vetëm vendet e gjera në anije, kurse ata që u kthyen në anije pa u hutuar pas të mirave shqisore, përveç asaj që u ka rënë syri gjatë rrugës, këta arritën të gjejnë vende të gjera dhe të privilegjuara ndaj arritën në cakun e vet me shumë komoditet.

Ky shembull simbolizues, në njëfarë forme, paraqet gjendjen e llojeve të njerëzve në këtë botë. Vetëm se, sa e shëmtuar mund të jetë gjendja jonë, po qe se shkaktarë të mashtrimit tonë janë gurët e tokës, guaskat e ujit, lulet e pemëve, apo aroma e ndonjë bime që kthehet shumë shpejt në barrë, shpëtimin nga pasojat e të cilave, e shoh se, në mënyrë të patjetërsueshme duhet të manifestohet me hedhjen e tyre larg nga ne, në det, tokë ose ta hedhim në zjarr, e të mbyllim hundën tonë duke u ruajtur nga aroma kundërmuese e tyre, ose të kursejmë shikimin tonë ndaj pamjes së vrazhdë të tyre, si dhe të mbajmë distancën me to, për të ruajtur rehatinë tonë në raport me atë që mund të na shkaktojë ngarkesë dhe irritim, duke qenë se këta janë shkaktarët e dëshpërimeve tona.

Nëse ia vlen të dëshpërohemi për diçka, duhet që të dëshpërohemi në rast se humbim vendqëndrimin tonë real, ose nuk mund të arrijmë anijen tonë që na përcjell deri te vendi ynë i vërtetë, në të cilin nuk ka fatkeqësi, nuk ka gjëra që na humbin pas një kohe, e as hidhërime. Duke e ditur se atje (në atë botë) nuk ka diçka të pavërtetë, e si e tillë nuk ka diçka që

nuk do duhej të synohej. Kurse ajo që duhet të synohet në atë nivel është diçka që e shoqëron synuesin, duke qenë pranë tij gjithherë e paprekshme nga defektet (sëmundjet). Për këtë arsye vërtet është për t'u mërzitur nëse nuk gjejmë rrugë dhe mundësi për ta shmangur mërzinë. Kjo është veçori e racionalitetit, kurse dëshpërimi për pamundësinë e arritjes në dëshpërim, është veçori e pamençurisë (irracionales).

8. Duhet ditur se nuk duhet ta urrejmë atë që nuk është antivlerë, sepse neve vetëm antivlerat kemi të drejtë t'i urrejmë. Kur ta kemi këtë parasysh, atëherë do të jemi shumë të fortë në largimin e pikëllimit të shkaktuar nga shkaktarë me natyrë materiale. Shumë njerëz e mendojnë edhe vdekjen si diçka e poshtër, kurse vdekja nuk është e tillë. Në fakt, vetë frika nga vdekja mund të jetë një antivlerë, kurse vdekja mund të thuhet se është plotësim i vet natyrës sonë, sepse sikur të mos ekzistonte vdekja nuk do ekzistonte as njeriu, duke pasur parasysh se përkufizimi i njeriut është: *"Organizëm i logjikshëm që vdes"*[9] dhe dihet mirëfilli se përkufizimi i diçkasë mbështetet në vetë natyrën e tij. Pra, kam për qëllim të them se natyra e njeriut përshkruhet përmes definicionit të tij si diçka e gjallë, që ka logjikë, por edhe që vdes, që do të thotë se nuk është antivlerë të jemi vetja jonë, por përkundrazi, antivlerë është përpjekja për të qenë diçka tjetër jashtë vetes sonë. Sipas kësaj, mund të themi se antivlerë është të mendohet mosekzistenca e vdekjes, ngase siç thamë, mosekzistenca e vdekjes do të thotë mosekzistencë e vet njeriut. Kësisoj vijmë në përfundim se vdekja nuk është antivlerë (diçka e ulët) që duhet urryer.

E nëse vdekja, për të cilën njerëzit e konceptojnë si fenomenin më të ulët, del se nuk është e tillë, atëherë çfarë mund të thuhet për humbjet e tjera që janë më të vogla se vdekja? Pse nuk duhet t'i konceptojmë edhe humbjet e tjera si diçka që nuk ia vlen të mërzitemi për to, pasi që vërtetuam se konceptimi i vdekjes si diçka e ulët ishte si rezultat i mosnjohjes së realitetit të jetës dhe vdekjes?

[9] Me këtë definicion, Kindiu përkufizon njeriun edhe në shkresat tjera të njohura me "Traktatet e Kindiut". D.m.th., për dallim nga të tjerët ai përfshin edhe vdekjen në definicion.

Them për shembull: Sikur ushqimi që e përdorim të kishte logjikë, përderisa është në lukth[10], duke mos kontaktuar ende me asnjë organ tjetër, në momentin që do kalonte nga lukthi do të dëshpërohej, edhe pse ai në këtë rast do të kalonte drejt shndërrimit të diçkaje më të plotë, p.sh., kur nga ai ushqim formohet (një qelizë) në organet mashkullore të riprodhimit, pastaj t'i thuhet që do të kalosh në mitër që është vend më i gjerë se hapësira në organet mashkullore do të mërzitej për këtë, por, pas kalimit në mitër sikur t'i kërkohej të rikthehej prapë në vendin e mëparshëm në organet ripërtëritëse mashkullore, do të mërzitej shumë herë më tepër sesa mërzia e parë, sepse tanimë veç ka përjetuar një gjerësi paksa më të madhe në krahasim me atë në të cilën ishte dhe ka përjetuar një udhëtim drejt një plotësimi më ta madh të natyrës njerëzore. Pastaj, pasi që është stabilizuar për një kohë në mitër, po t'i thuhej që të kalonte në gjerësinë e kësaj bote do të dëshpërohej po ashtu pamasë. Por, me të kaluar në këtë botë, nuk do të pranonte assesi të rikthehej në mitër edhe po t'i jepej bota dhe çka ka në të.

Kësisoj, edhe në këtë botë, njeriu do ta përjetojë me shumë mërzi mendimin për t'u ndarë, apo për të dalë nga këtu. E kur të kalojë nga ky vend në pozicionin e përhershëm, në të cilin nuk ekzistojnë dhimbjet me karakter lëndor - material, e as posedimet materiale, të cilat janë shkaktar i çdo dhimbjeje shqisore dhe shpirtërore dhe në të cilin vend ekzistojnë të mirat, të cilat nuk posedohen me kapje grushti, nuk i prek as dëmtimi dhe asnjëherë pronarit të tyre nuk i humbin as i mungojnë, sikur t'i thuhej njeriut nga ky pozicion të kthehej në këtë botë në të cilën ishte, do të përjetonte dëshpërim shumëfish më të madh se sa ai i kthimit nga kjo botë për në mitër.

Pra, kështu tanimë është e qartë se si gabuan njerëzit me karakter të dobët që anojnë kah aspekti shqisor (material), në perceptimin e tyre rreth vdekjes, kur e konsideruan si të urryer, kurse në fakt u bë e qartë se vdekja nuk duhet të jetë e urryer. Përveç kësaj, as mungesa, apo humbja e çdo gjëje tjetër, në këtë botë nuk duhet të konsiderohet si e urryer. Përkundrazi, vetë dëshpërimi për humbjen e tyre është gjë e urryer, sepse këto janë

[10] Në origjinal autori përmend mëlçinë në vend të lukthit.

dhimbje të panevojshme që ne i fusim në shpirtrat tanë. Dhe ne, po të ishim të tillë, do të cilësoheshim me një karakter të ulët, jetë të keqe, sikurse edhe çdonjëri që pranon të bëjë një zgjedhje të tillë do të ishte zgjedhës i dobët e irracional, ngase logjika karakterizohet me vendosjen e gjërave në pozitat e tyre përkatëse, kurse ai që nuk ka logjikë të shëndoshë nuk vë gjërat në vendin e duhur, por i percepton ato, në të kundërtën e asaj çfarë në të vërtet janë.

9. Duhet ta kujtojmë gjithashtu me rastin e humbjes së diçkaje që e posedojmë se neve na kanë mbetur shumë të mira të tjera materiale dhe shpirtërore dhe të merremi pak me kujtimin e tyre, në vend të atyre që na kanë humbur, sepse me kujtimin e dhuntive të mbetura gjejmë ngushëllim ndaj fatkeqësive.

10. Gjithashtu duhet ta kemi parasysh faktin se me humbjen e gjërave materiale largohet një pjesë e dëshpërimit, i cili ishte si rezultat i pritjes së vazhdueshme të kësaj humbjeje. Domethënë, në momentin kur fatkeqësia realizohet, largohet brengosja e pritshmërisë së ndodhjes së asaj fatkeqësie. E kur ne e posedojmë këtë shkathtësi, arrijmë ta shndërrojmë fatkeqësitë në dhunti, saqë, realisht, sa herë të kemi ndonjë fatkeqësi, në fakt kemi një dhunti, ngase nëse fatkeqësia heq një fatkeqësi, atëherë i bie qe ne kemi dhunti, për faktin që, edhe pse fatkeqësia përmban në vete dhimbje, në momentin kur ajo e largon ose e pakëson dëshpërimin shndërrohet në dhunti. Dhe si rrjedhojë çka do që pakëson posedimin material, me posedimin e të cilit përfitojmë dëshpërim, është në fakt dhunti.

Për këtë shpesh themi: Kush nuk jepet pas posedimit të jashtëm, zotëron udhëheqjen që nuk e kanë as mbretërit. Kam për qëllim këtu mbizotërimin ndaj pasionit dhe hidhërimit, gjëra këto që janë burime të çdo vesi e dhimbjeje. Sëmundjet më të vështira pra janë sëmundjet e shpirtit. Ato janë më të rënda se sëmundjet e trupit. Sepse ai që nuk ndikohet negativisht nga dëshpërimi dhe pasioni, zotëron vetëpërmbajtjen e duhur në raport me këto vese. E kush u lëshon rrugën këtyre dy veseve, ato e zotërojnë atë person, duke e shpënë kudo që ato duan. Pra, realisht, ai që nuk vrapon pas posedimit të jashtëm, zotëron forcën që nuk e kanë as mbretërit

dhe fiton ndaj armiqve më të mëdhenj, nga armët dhe sulmet e të cilëve nuk mund të mbrohemi as me armatim të hekurt. Dhe, po qe se depërtojnë deri te ne, nuk jemi të mbrojtur pastaj nga rënia në mëkate dhe shkatërrim të madh.

E ti vëlla i dashur, mundohu t'i praktikosh këto porosi me vetëbesim, që të shpëtosh nga telashet e pikëllimit dhe të arrish vendin më të mirë në botën e përhershme e në vendbanimin e të mirëve. Zotin e lus të ta plotësojë lumturinë në të dyja botët, të t'i shumëfishojë të mirat ndaj teje, e të bëftë prej të udhëzuarve, të cilët vjelin frutat e mendjes dhe të largoftë nga nënçmimi i injorancës. E shoh që kjo është përgjigje e mjaftueshme për këtë temë, edhe pse përgjigjet mund të artikulohen në shumë forma, por kur arrihet të shpjegohet ajo që duhet, mund të themi se është arritur qëllimi, me gjithë ekzistimin e rrugëve të shumta, të cilat mund të thuhet se janë të pafundme.

Allahu të dhëntë të rëndësishmen e mjaftueshme të kësaj bote dhe botës tjetër dhe mjaftueshmëri që të të përcjellë deri te qetësia e plotë dhe jeta më e mirë.

*Përktheu dhe përshtati*
*nga arabishtja në shqip:*
***Dr. Bahri Hoxha***

Dr. Feim GASHI*

# PSIKOLOGJIA E VDEKJES DHE NDIKIMI I BESIMIT FETAR NDAJ VDEKJES[1]

**Abstrakt**

Ndonëse në lidhje me vdekjen dëgjojmë, mendojmë dhe lexojmë shumë, është për t'u habitur se ne përsëri jetojmë sikur ajo t'iu përkiste vetëm individëve të tjerë dhe kurrsesi nuk do të trokasë te porta jonë. Vallë kjo qasje ndaj vdekjes, a është një realitet i mekanizmit mbrojtës kundër frikës dhe ankthit të krijuar prej vdekjes? Apo është thjesht një mohim i njerëzve me qëllim që të jenë sa më larg saj? Pa marrë parasysh mohimin apo pranimin e saj, njerëzimi gjithsesi është përballur me të që nga krijimi dhe fillimi i kësaj bote e deri në ditën e fundit të kiametit. Realiteti i vdekjes përgjatë gjithë historisë së njerëzimit i ka shtyrë njerëzit të mendojnë, të debatojnë dhe të hulumtojnë

* Assis. Prof. Dr. Feim GASHİ, Profesor pranë Universitetit Kırklareli, Fakulteti i Teologjisë, Dega e Filozofisë dhe Studimeve Fetare, Departamenti i Psikologjisë së Fesë.

[1] Feim Gashi, Ölüm Psikolojisi ve Ölüm Konusunda Dini İnancın Etkisi= Death Psychology And The Effect Of Relıgıous Belıef To Death, *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi = Rumeli Journal of Islamic Studies*, 2021, sayı: 7. (ky punim është përkthyer në shqip nga vetë autori në version paksa më të shkurtuar nga origjinali, enkas për revistën Edukata Islame, S.B.).

rreth pavdekshmërisë. Gjithsesi duhet theksuar se në këtë pikëpamje kontributi më i rëndësishëm për ta kuptuar dhe për t'i dhënë kuptim vdekjes, gjithmonë ka ardhur nga besimet fetare. Duhet nënvizuar se besimet fetare, nuk e shohin vdekjen si "fund", por vetëm si një transicion në një jetë të re dhe për këtë ata kontribuojnë në përgatitjen e atij momenti si dhe në zvogëlimin e ankthit dhe frikës ndaj saj. Në këtë studim, jemi munduar të paraqesim konceptin e vdekjes, psikologjinë e njeriut në momentet e vdekjes dhe rëndësinë e besimit fetar ndaj vdekjes. Ky punim synon gjithashtu të përcaktojë efektin e besimit fetar në qëndrimet rreth vdekjes.

***Fjalët kyçe:*** *vdekje, fe, psikologji, efekt, besim.*

## Hyrje

Njerëzimi gjithmonë ka menduar për vdekjen dhe është përpjekur që ta njohë atë. Sepse vetë vdekja jep një kontribut të rëndësishëm në kuptimin dhe perceptimin e jetës.[2] Vdekja është një dukuri/fenomen që ka ekzistuar dhe ekziston që nga njeriu i parë. Përpos kësaj, njeriu është qenia e vetme njerëzore e gjallë e vetëdijshme për vdekshmërinë e tij.[3] Ndërsa njerëzit fillojnë të mendojnë seriozisht për vdekjen dhe të vënë në dyshim jetën, vetëm atëherë kur fillojnë të plaken ose kur fillojnë të shfaqen më qartë simptomat fizike dhe shpirtërore që ua kujtojnë vdekjen. Fenomeni i vdekjes bën që njerëzit të përjetojnë ndjenja më të forta të frikës dhe të ankthit. Sepse kujtimi i vdekjes shkakton humbjen e përjetimit të gëzimit dhe jetës. Dhe disa njerëz kur arrijnë fundin e jetës së tyre, kur fillojnë ta ndiejnë atë ose këtë e shprehin me fjalë se sa shpejt kaloj gjithçka. Sido-

[2] Elizabeth Kübler Ross, Ölüm ve Ölmek Üzerine, çev. Banu Büyükkal (İstanbul: Boyner Holding Yayınları, 1997), 26.

[3] Feim Gashi, "Türk ve Kosovalı Öğrencilerin Ölüm Kaygısı Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma", Balkan Araştırmaları Dergisi, 3/1 (2011), 45-66.

qoftë, qeniet njerëzore që zhyten në lojën e jetës mund ta kuptojnë të vërtetën vetëm kur përballen me realitetin e vdekjes.

Besimet fetare janë forcat më të rëndësishme që vazhdojnë t'ua kujtojnë gjithmonë njerëzve realitetin e vdekjes. Ato, jo vetëm që i rikujtojnë, por edhe i paralajmërojnë besimtarët që të marrin masat e nevojshme për t'u përgatitur për vdekjen. Në përgjithësi, të gjitha besimet dhe veçanërisht feja islame dëshiron që njerëzit të përgatiten për ditën e vdekjes dhe këtë e bën duke ua kujtuar vazhdimisht vdekjen. Për më tepër, bashkë me Islamin, edhe disa fe të tjera në përgjithësi vdekjen e përkufizojnë si një transicion në jetën tjetër dhe jo si një "fund" e "zhdukje". Pra, ato kërkojnë që njerëzit të vendosin jetën e tyre në përputhje me rrethanat fetare dhe të bëjnë përgatitjet për jetën e përjetshme.

Mirëpo, ç'është vdekja? Vdekja, fjalë për fjalë do të thotë të mbarosh, të zhdukesh, të rraskapitesh dhe po ashtu përdoret për të nënkuptuar të kundërtën e jetës. Disa shprehje në lidhje me vdekjen janë të tilla: "Vdekje do të thotë e kundërta e jetës",[4] "Vdekja është ndarja e shpirtit nga trupi i njeriut". "Vdekja është një fund që nuk mund të gjendet dhe të parandalohet për njeriun, është një pengesë e dëshirës për të jetuar, diçka që ngjall frikë dhe tmerr".[5] "Është fundi i plotë dhe i caktuar i jetës së një personi, kafshe a bime".[6] Vdekja do të thotë fundi i jetës së kësaj bote dhe fillim i jetës në ahiret.[7] Në terma mjekësorë, vdekja i referohet një ndërprerjeje të plotë dhe të përcaktuar të funksioneve vitale, pra të pakthyeshme në nivelin trur-zemër-mushkëri.[8] Shoqata Amerikane e Mjekësisë përkufizon vdekjen si ndalimin e pakthyeshëm të të gjitha funksioneve të qarkullimit të gjakut dhe frymëmarrjes ose trurit.[9] Vdekja nga ana fetare dhe shpirtërore është ndarja e shpirtit nga trupi dhe kalimi nga

[4] Meydan Larousse (Büyük Lugat ve Ansiklopedi) "Ölüm", (İstanbul: Meydan Yayınevi, 1972), C.IX, 747.

[5] Hayati Hökelekli, Din Psikolojisi (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 97.

[6] Türkçe Sözlük, "Ölüm", (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1988) C.II., 1136.

[7] Mehmet Doğan, Büyük Türkçe Sözlük (İstanbul: Pınar Yayınları, 2005), 1027.

[8] Louis-Vincent Thomas, Ölüm, çev. Işın Gürbüz (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 17.

[9] Karadakovan A.E. - Aslan F., Dahili ve Cerrahi Hastalıklarda Bakım, (Ankara: Akademisyen Tıp Kitapevi, 2014), 211-219.

bota e përkohshme në botën e përhershme. Vdekja ndonjëherë vlerësohet si "një fenomen që duhet shmangur, duhet t'i qëndrojmë larg e duhet harruar" dhe nganjëherë si "realiteti i pashmangshëm i jetës", "një element që i jep kuptim jetës dhe e plotëson atë".[10] Nga ana tjetër, psikologët e marrin vdekjen si një objekt frike dhe argumentojnë se "frika nga vdekja mashtron njerëzit si rezultat i përkohshmërisë së botës dhe ka një prirje në favor të mirësisë".[11] Siç shihet edhe nga përkufizimet, del qartë se në përkufizimet e studimeve fetare dhe shkencore se koncepti i vdekjes ka një kuptim tjetër. Ka një të vërtetë të përbashkët e që është se me vdekjen vjen fundi i të ekzistuarit, të qëndruarit larg çdo gjëje, shkëputja nga njerëzit dhe me anë të kalimit kohor harrohet.

## 1. Përmbajtja, qëllimi dhe metoda e punimit

Subjekti kryesor i këtij studimit është psikologjia e vdekjes dhe qasjet e besimeve fetare të bazuara në zbulime ndaj vdekjes. Për këtë qëllim, u diskutuan proceset e vdekjes së individëve, intuitat, mendimet, përvojat dhe gjendjet psikologjike të tilla si frika e vdekjes dhe më pas u shqyrtuan qëndrimet e individëve të tilla, si sfidimi, pranimi, mohimi dhe dëshira para vdekjes. Më në fund, u ekspozuan përqasjet e Hebraizmit, Krishterizmit dhe Islamit mbi vdekjen.

Qëllimi i punimit tonë është që të studiojmë qasjen e besimeve fetare rreth çështjes së vdekjes duke u bazuar te shpalljet fetare si dhe të shqyrtojmë punimet e mëparshme që janë marrë me psikologjinë e vdekjes. Prandaj kemi paraqitur mendimet themelore të Hebraizmit, Krishterizmit dhe Islamit që shprehin rreth vdekjes. Në punim janë përdorur teknikat e dokumentimit dhe të përshkrimit.

[10] Adrian Tomer-G. T. Eliason, "Existentialism and Death Attitudes", Existential and Spiritual Issues in Death Attitudes, ed. A. Tomer vd., Lawrence Erlbaun Associates Publishers (London 2007), ss.11-14.

[11] Osman Kaya, Ölüm Kitabı (İstanbul: Ark Kitapları, 2002), 99.

## 2. Psikologjia e vdekjes

Realiteti i vdekjes është një subjekt i thellë për interesin, përvojën dhe mendimet e njerëzve po aq sa edhe jeta. Ndërsa në fushën shkencore vdekja është fundi i çdo përjetimi. Në fakt vdekja nuk është një përvojë që mund të ripërsëritet dhe të rijetohet. Megjithatë, vdekja është një çështje objektive e dijes që ndërhyhet dhe kuptohet nga jashtë. Punimet e bëra mbi vdekjen, edhe pse nuk përmbajnë një dije të përpiktë nga përvojat e përjetuara dhe nga ndodhitë e ndikuara e të observuara nga jashtë ato pranohen si dije dhe janë përcjella deri më sot.

Punimet e bëra rreth vdekjes, në mënyra të ndryshme, janë munduar ta sqarojnë ndikimin e vdekjes te njeriu. Si çdoherë, edhe sot vdekja e mban të preokupuar vetëdijen e njeriut dhe është një temë që më së shumti tërheq vëmendjen e psikologëve dhe filozofëve. Realiteti i vdekjes për çdo krijesë është i veçantë dhe është një ndodhi që nuk mund të kontrollohet nga njeriu. Ashtu siç thotë edhe Heideggeri "Shumë përgjegjësi tona mund t'ju barten të tjerëve, megjithatë misionin e vdekjes nuk mund ta transferojmë tek askush tjetër"[12]. Meqë vdekjes nuk mund t'i iket dhe këtë detyrë nuk mund t'ia mbartësh dikujt tjetër, ajo e frikëson njeriun dhe e tërheq drejt depresionit. Sipas Frojdit në të njëjtën kohë te njeriu ndodhen si instinkti i jetës (Eros) po edhe ai vdekjes (Thanatos). Sipas tij, motivi i vdekjes është që shtyn krijesat hyjnore drejt veprimit.[13] Përkundrejt kësaj ka prej tyre që thonë se faktori kryesor që qetëson ankthin e vdekjes është besimi në Zot.[14]

Në fakt njeriu fillon që të mbrohet nga të gjitha rreziqet që ia sjellin vdekjen dhe synon që të jetojë. Në mes këtyre dy motiveve kemi të bëjmë me një ekuilibër. Motivet e jetës dhe të vdekjes kanë karakterin e shndërrimit të njëri-tjetrit. Sipas kësaj perspektive qëllimi i jetës është vdekja. Pranimi i vdekjes dhe mirëvlerësimi i fakteve e bën jetesën më të lehtë

[12] Frank Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, çev. Vahap Mutal (İstanbul, Dergah Yayınları, 1992), 59.

[13] Burger, J. M., Kişilik. Çev. İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006), 80-81.

[14] M. J. Donovan, *Sussing out of Religion* (Neë Orleans, 1996), 137-138.

dhe në situatë më të durueshme. E ata që e duan shumë jetën dhe janë lidhur me të kanë prirje të kenë më shumë frikë ndaj vdekjes. Madje në momentin kur përmendet vdekja ata shqetësohen si dhe iu bie grada e përjetimit të kënaqësisë nga jeta.[15] Mund të thuhet se shkaku kryesor i kësaj është mospërgatitja për vdekjen, ose mosperceptimi i ndodhisë së vdekjes.

## 3. Gjendjet psikologjike të vdekjes

**Procesi i vdekjes**: Çdo njeri është në moshë për të vdekur dhe gjithë krijesat ndodhen në një proces të vdekjes. Vdekja është vetëm një plotësues i natyrës sonë.[16] Punimet e ndryshme rreth gjendjeve psikologjike para vdekjes na tregojnë për ndryshimet psikologjike që ndodhin pikërisht para vdekjes.

Sipas Kübler Rossit[17], në qoftë se se vdekja nuk vjen papritur dhe nëse njeriu gjatë momentit të vdekjes nuk e ka humbur vetëdijen, atëherë ai kalon nëpër këto faza psikologjike:

*Mohimi*: Njeriu duke parë se po i afrohet vdekja, duke mos e pranuar atë dhe duke i cilësuar trajtimet mjekësore si të kota, menjëherë ndjen nevojën për të shkuar te ndonjë doktor tjetër, ose tregon sjelljen e heqjes dorë përfundimisht nga mjekimi. Ky refuzim zgjat për një periudhë të shkurtër dhe lejon kalimin në etapat e tjera. Te disa njerëz që kanë pranuar këtë, me kalimin e kohës, në vend të reagimit, sillen më qetësi dhe i pranojnë faktet si të tilla.

*Zemërimi*: Mohimi ia lë vendin zemërimit dhe në këtë gjendje personi pasqyron zemërimin e tij te doktorët, infermierët, personeli spitalor dhe personat rreth tij. Madje zemërimi mund të shkojë deri në atë shkallë sa që njeriu mund të bëjë fyerje edhe ndaj Zotit.

---

[15] Mustafa Koç, "Ölüm Korkusu Üzerine Kuramsal Açıdan Psikolojik Bir Değerlendirme", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002), 10.

[16] Kindi, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, çev, Mustafa Çağrıcı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988), 64.

[17] Ross, *Ölüm ve Ölmek Üzerine*, 38-47.

*Bërja pazarllëk*: Pas mohimit dhe zemërimit njeriu hyn në pazarllëk, pasi mohimi paraqet refuzim, ndërsa zemërimi fyerje. Për këtë shkak fillon një distancim mes këtyre dyjave gjatë kësaj etape. Me pazarllëk dëshiron që realitetin e vdekjes ta shtyjë më tutje e të jetojë edhe pak.

*Depresioni*: Me kalimin e kohës njeriu nuk mund ta refuzojë më tutje vdekjen dhe të bjerë ne një gjendje të dobët e të pafuqishme. Kështu fillon të ndiejë një boshllëk të thellë. Disa njerëz që gjatë procesit të vdekjes bien në depresion, ndërsa gjatë kësaj periudhe ndiejnë nevojën që të flasin më pak, pasi janë në gjendjen kur fillon mërzia e lënies prapa të të gjithë dashamirësve.

*Pranimi:* Gjatë pranimit s'ka mërzitje prej ardhjes së kohës për t'u ndarë nga njerëzit. Në përgjithësi janë të lodhur dhe pa fuqi. Në këtë etapë njerëzit përjetojnë ndjenjë zbrazëtie dhe fillojnë të mendojnë më shumë për vdekjen. Kur vijnë në fazën e pranimit, çfarëdo lloj intervenimi të jashtëm e perceptojnë si pengesë për të vdekur në paqe dhe kjo konsiderohet si kaos. Pavarësisht kësaj, edhe njerëzit që mendojnë për vdekjen, apo që e kanë pranuar vdekjen vazhdimisht mendojnë se ndonjë shpikje do t'i shpëtojë ata.[18] Të gjithë etapat para vdekjes duken mjaft të vështira për t'u përjetuar. Pa marrë parasysh se sa është i moshuar njeriu, përsëri shumica e njerëzve nuk janë pro vdekjes. Rreth kësaj çështjeje përjetimet gjatë të bërit pazarllëk, depresionit dhe pranimit, janë shumë normale. Sepse te njeriu ka diçka që nuk plaket, e ajo është dëshira për të jetuar. Kjo dëshirë e shpjegon dashurinë e njeriut për jetën.

**Intuita e vdekjes**: Filozofi gjerman Scheler citon faktin se ekzistojnë disa intuita në lidhje me vdekjen[19]. Disa njerëz të sëmurë mund ta parandiejnë vdekjen e tyre, ashtu që gjendja e tyre është e pashmangshme dhe këtë e përmendin me të tjerët. Gjithashtu te disa njerëz ka situata ku ndiejnë vdekjen e tyre përkundrejt se nuk ka asnjë shenje trupore.

**Mendimi rreth vdekjes**: Mund të thuhet se subjekti i vdekjes zë vend me rëndësi në mendjen e shumicës së njerëzve. Veçanërisht kur fi-

[18] Faruk Karaca, *Psikoloji Açıdan Ölüm ve Dini İnanç İlişkisi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 45-47.

[19] Faruk Karaca, *Ölüm Psikolojisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 122.

llojnë të plaken, njerëzit janë më shumë të preokupuar me mendimin rreth vdekjes. Megjithatë, mendimi rreth vdekjes mund të haset edhe te të rinjtë e jo vetëm tek të moshuarit. Në të vërtetë, observimet dhe mendimet në lidhje me vdekjen janë të vjetra po aq sa historia e njeriut dhe do të vazhdojnë të jetojnë me të deri në fundin e kësaj bote.[20]

Ekzistojnë shumë faktorë që njeriut ia përkujtojnë vdekjen dhe janë shkak i mendimit dhe meditimit rreth saj. Mes tyre kemi fatkeqësitë personale, shoqërore dhe natyrore, siç mund të përmendim sëmundjet vdekjeprurëse, tërmetet, luftërat, aksidentet, përmbytjet e të tjera. Mes këtyre ndoshta ajo që ndikon më shumë është dhënia e të dashurve tonë tokës. Pra, të qenët dëshmitar i vdekjes së miqve e moshatarëve të tyre i bën ata që të mendojnë më shumë rreth vdekjes, e po ashtu të mendojnë rreth kohës së vdekjes së tyre.[21] Edhe ndryshimet fiziologjike në trupin e tij njeriut ia kujtojnë vdekjen. Më të rëndësishmet i kemi shenjat dhe pasojat e plakjes apo të sëmundjeve, si thinja e flokëve, ngadalësimi i reflekseve, lodhja e shpejtë, probleme me oreksin dhe gjumin.

**Injorimi i vdekjes:** A janë të mjaftueshëm faktorët që rikujtojnë vdekjen që njeriun ta përgatisin për vdekje? Kjo është një pyetje e vështirë për t'u përgjigjur. Pavarësisht gjithë këtyre paralajmërimeve disa njerëz nuk mendojnë për vdekjen, ose edhe nëse mendojnë, pas një kohe të shkurtër, e harrojnë.

Prej faktorëve që njerëzit i largon nga mendimi rreth vdekjes është të qenët i ri dhe i shëndetshëm.[22] Kjo, pasi që njeriu mendon se shëndeti dhe rinia i janë dhënë në mënyrë të vazhduar dhe se vdekja është larg tij, madje se nuk do vijë fare. Me fjalë të tjera, të rinjtë janë të prirë të mendojnë së vdekja është e predestinuar vetëm për njerëzit e moshuar.[23] Megjithëse të dhënat shkencore dhe përvojat e jetës e kundërshtojnë këtë

[20] Hayati Hökelekli, "Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/3 (1991), 151-165, 151-152.

[21] Karaca, *Psikoloji Açıdan Ölüm ve Dini İnanç İlişkisi*, 99.

[22] John Hick, "Değişen Ölüm Sosyolojisi", çev. Turan Koç, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (7), (1990), 242.

[23] Ëass H. "Death education in the home and at school", *Information Analyses Counseling and Student Services*, Florida. (2003).

pritshmëri e dëshirë. Vetë fenomenet, si tërmetet, luftërat, sëmundjet, aksidentet, abuzimi me substanca në vetvete tregojnë se ardhja e vdekjes nuk vjen sipas moshave.

Sipas Hickut, prej faktorëve më të rëndësishëm që njeriun modern e pengon të mendojë mbi vdekjen është ndalimi i përjetimit të vdekjes së njerëzve, duke e marrë vdekjen prej rrethit/familjes dhe duke e zhvendosur atë në institucione shoqërore (spitale). Si përfundim anëtarët e shtëpisë, të cilët e humbin një pjesëtar të familjes nuk e ndiejnë vuajtjen e të ndjerit, ashtu që ndodhitë e vdekjes i shohin larg tyre dhe nuk mendojnë shumë rreth vdekjes. Megjithatë, njerëzit nxjerrin disa përfundime dhe zhvillojnë qëndrime mbi vdekjen në bazë të relacionit me vdekjen e tyre, me ndodhitë e ndryshme të përjetuara, me vrojtimet mbi vdekjen e njerëzve në rrethin e tyre etj.[24]

Pa dyshim që mendimi mbi vdekjen ndikon seriozisht në jetën e njeriut. Por, ky ndikim në përgjithësi ndodh varësisht situatave që përjeton njeriu. Personat, të cilët vazhdimisht e mendojnë jetën e kësaj bote dhe janë dhënë pas saj, janë më të shqetësuar dhe më të hutuar sa i përket çështjes së vdekjes. Si dhe nuk duhet harruar se mendimi mbi vdekjen pakëson lakminë e njeriut për botën, gjithashtu i shpëton njerëzit e varfër nga kompleksiteti i inferioritetit dhe mundëson zvogëlimin e depresionit psikologjik. Vdekja është një rehati edhe për njerëzit që iu nënshtrohen persekutimeve. Pasi që njerëzit e persekutuar besojnë se padrejtësitë e bëra ndaj tyre një ditë do të marrin dënimin e merituar.[25]

**Përvoja e vdekjes**: Sot përvoja e vdekjes zë një vend me rëndësi në mesin e temave të shqyrtuara në lëmin e psikologjisë fetare. Në lidhje me këtë përvojë akoma nuk janë përfituar dije të mjaftueshme, por me kontributin e dhënë kohëve të fundit nga teknologjia, rreth këtij subjekti janë regjistruar disa përparime. Një prej shembujve të jetuar rreth kësaj teme është si vijon: Pas intervenimeve mjekësore mbi një njeri të moshuar, që kishte pasur sulm në zemër, ai arrihet të rikthehet në jetë. Pas një kohe të shkurtër dhe pas intervenimeve rrahjet e zemrës të personit të moshuar

[24] Hökelekli, *Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi*, 152.

[25] Karaca, *Psikoloji Açıdan Ölüm ve Dini İnanç İlişkisi*, 115.

janë normalizuar. Personi i moshuar hap sytë dhe kthehet në vete, në dorë mban dorezat e shokut elektrik e i mërzitur duke parë internistin pyet: "A ishte patjetër të bënit këtë? Përse më rikthyet pas"? dhe pastaj vazhdon: "Vendi në të cilin ndodhesha ishte shumë i bukur, me të vërtetë nuk doja fare të rikthehesha prapa!".[26]

Kubler Rosi, prej kërkimeve në lidhje me përvojën e vdekjes, gjithashtu thekson se bisedat me qindra persona nga kjo lloj ringjalljeje dhe nga tregimet e këtyre personave vërtetohet pa pikë dyshimi së pas vdekjes ka jetë. Sipas kësaj, të gjithë ata që e kanë përjetuar këtë gjendje kanë ndierë rehati dhe kanë përjetuar lumturinë e ribashkimit me të dashurit e tyre të vdekur. Sipas Rosit, të sëmurët që e kanë përjetuar këtë nuk frikësohen më prej vdekjes. Ai thekson se te të sëmurët e njoftuar si të vdekur, e që pas disa sekondave ringjallen përsëri, shpirti i tyre largohet prej trupit fizik të tyre dhe vrojton aktivitet e kryera mbi ta për t'i ringjallur, në kuadër të këtyre aktiviteteve ata dëshirojnë që të largojnë ankthin e tyre, por shprehen se nuk ia arrijnë dot.[27]

**Frika e vdekjes**: Frika e vdekjes në çdo periudhë është vrojtuar nga ana e shkencëtarëve dhe rreth kësaj çështjeje kanë dalluar pikëpamje të ndryshme. Si për shembull, Frommi ka thënë se frika e vdekjes është dyllojëshe. E para është frika që përjetohet përballë vdekjes dhe gjendet te çdo njeri. Kjo është përjetim normal i frikës në lidhje me vdekjen e njeriut, i cili e di se është në prag të vdekjes. Ndërsa e dyta është frika e vdekjes, e cila vazhdimisht shqetëson njerëzit. Te kjo lloj frike ekziston frika ndaj jetës.[28] Frojdi frikën e vdekjes e shpjegon në këtë mënyrë: "Frika e vdekjes vetanake buron nga frika e tredhjes dhe humbjes së objekteve të preferuar".[29] Ndërsa Tolstoi përdor këtë shprehje: "Ata që së kanë kuptuar jetën nuk dëshirojnë të kujtojnë vdekjen. I frikësohen vdekjes, sepse e

[26] Augustine Keith*, Ölüm ne Yana Düşer*, çev. Çelik Özgü (İstanbul: Say Yayınları, 2002), 65.

[27] Kübler Ross, There is Life after Death, in Death and Dying, ed. David L., Bende- Richard (Minnesota, Hagen, Greenhaven Press, 1980), 110-113.

[28] Erich Fromm, *Kendim Savunan İnsan*, çev. Necla Arat (İstanbul: Say Yayıncılık, 1994), 161.

[29] Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, 121.

bëjnë jetën pa e kuptuar dhe kur afrohet vdekja ata i shqetëson, i frikëson."[30]

Imam Gazaliu, në lidhje me vdekjen, thotë: "Nëse njeriu vjen përballë vdekjes përderisa ndodhet në situatë ku në zemrën e tij akoma mbizotëron dashuria për botën, bie në një gjendje shumë të keqe. Dorëzimi i shpirtit, duke qenë në këtë gjendje, njeriut i ngjall frikë dhe tmerr".[31] Dëshira për të poseduar gjithë të mirat e botës dhe shikimi i të mirave si gjithçka hap rrugën që njeriu të frikësohet nga vdekja dhe të mos e pëlqejë atë. Ibn Miskevejh citon se frikën e vdekjes do ta ndiejnë vetëm ata që nuk e dinë vdekjen e vërtetë, ose se çka do bëhet me shpirtin e tyre, ose ata që mendojnë së shpirti i tyre do të zhduket kur trupi i tyre do të kalbet e të shpërbëhet.[32] Ndërsa sipas Ibn Sinasë shkaku kryesor i frikës nga vdekja është perceptimi i gabuar në lidhje me vdekjen.[33] Ndonëse vdekja nënkupton lindjen nga kjo botë në botën tjetër, Ebu Bekir Raziu ja si e shpjegon mënyrën se si të zvogëlohet frika e vdekjes: "Kjo gjendje anormale mund të mënjanohet tërësisht nga shpirti vetëm nëse bindet shpirti se pas jetës së kësaj bote do të arrijë në një jetë më të mirë.[34]

Frika e vdekjes, edhe pse për njeriun është një ndër burimet kryesore të stresit, nuk është një gjendje që vazhdimisht mendohet nga njeriu. Për këtë shkak në kushte normale të jetës mendimi i vdekjes nuk i bie shpesh në mendje njeriut. Kur ndodh ndonjë dukuri e jashtme apo e brendshme, që mund të shkaktojë vdekjen, njeriun e kaplon frika e vdekjes, kur zhduket ai rrezik, atëherë ajo frikë me kalimin e kohës largohet. Duhet cekur se ndonjë herë edhe besimi mund të jetë shkak i frikës së vdekjes. Andaj për besimtarët myslimanë konsiderohet si diçka shumë e rëndësishme që fryma e fundit të jepet duke qenë mysliman. Siç e cekëm edhe më lart,

---

[30] Ahmet Deniz, *Ölüm Son Değil* (İstanbul: Alperen Yayınları, 2005), 30.

[31] İmam Gazali, *İhyâu Ulumi' d-Din*, çev. Muhammed Müftüoğlu, c. IV (İstanbul, İpek Yayınları, 2002), 786.

[32] Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kūb b. Miskeveyh el-Hâzin, *Tehzîbu'l-Ahlâk/Ahlâk Eğitimi*, çev. Abdulkadir Şener vd., (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013), 233-234.

[33] Faruk Karaca, *Din Psikolojisi* (Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2015), 224.

[34] Ebu Bekir Razı, *et-Tıbbu'r-Ruhani*, çev. Kahraman Hüseyin (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 237-140.

paqartësia e jetës së botës tjetër konsiderohet si shkak i paraqitjes së frikës nga vdekja te njerëzit. Për shembull; disa studime kanë vërejtur rritjen e frikës nga vdekja, kur vdekja merr hov përpara.[35] Kur përmendet vdekja në mendjen e njeriut vijnë mendime, si llogaria, vuajtja, ndëshkimi etj. Pavarësisht këtyre, sipas filozofëve, vdekja nuk është e keqe, përkundrejt asaj se frika e vdekjes është e keqe. Kështu vdekja është një plotësim i natyrës sonë. Ashtu që po mos të ishte vdekja nuk do ekzistonte as jeta.[36]

Njeriu karakterizohet si krijesë e mençur dhe e vdekshme. Në lidhje me këtë Kindi thotë: "Nëse një krijesë nuk është e vdekshme, kjo krijesë nuk mund të jetë njeri. Sipas kësaj, mosekzsitenca e vdekjes është e keqe për njeriun. Pasi po të mos ishte vdekja edhe njeriu s'do të ishte. Për këtë shkak ai e përshkruan frikën e vdekjes si të panevojshme dhe të pabazë pasi vdekja nuk është e keqe".[37] Thënë përgjithësisht, frika e vdekjes konsiderohet nga disa psikologë si shumë me rëndësi për t'i dhënë kuptim jetës dhe si një motivacion i fuqishëm.[38]

**Ankthi i vdekjes**: Frika e vdekjes është një ndjenjë që tërheq njerëzit drejt shqetësimit e ankthit dhe që e ndjen çdo krijesë njerëzore.[39] Në fakt çdo frikë mund të jetë burim shqetësimi për njeriun, por mund të thuhet se frika e vdekjes ka më shumë ndikim se frikët e tjera. Për besimtarët, edhe nëse zbehet frika e vdekjes ajo nuk është një gjendje kalimtare, pasi në fund ekziston vdekja dhe marrja në llogari. Meqë frika e vdekjes dhe

[35] Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 99.; Ümit Horozcu, "Tecrübi Araştırmalar Işığında Dindarlık ve Maneviyat ile Ruhsal ve Bedensel Sağlık Arasındaki İlişki", *Milel ve Nihal* VII/1 (Ocak- Nisan 2010), 215-218. ss 209-240.

[36] Kindî, Risâle fi'l-Hile li Def'i'l-Ahzân, (Üzüntüden Kurtulma Yolları içinde), Eds. ve Çev. Mustafa Çağrıcı, (İstanbul: MÜİFV, 1998), 28-31.

[37] Kindi, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, 64-65.

[38] Mustafa Koç, "Ölüm Korkusu Üzerine Kurumsal Açıdan Psikolojik Bir Değerlendirme", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002), 19. ss. 7-22.

[39] Saliha Uysal, *Ölüme Uyanmak-Yaşayanların Dilinden Ölüm Eşiği Deneyimleri* (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2019), 245.

ankthi i vdekjes gjenden të fshehura thellë në vetëdije, njeriu hera-herës i ndjen ato në vetvete.[40]

Njeriu e përjeton ankthin e vdekjes para se të lindë dhe ky ankth vazhdon përgjatë gjithë jetës. Kjo për shkak se kjo frikë shtrihet gati se në themelin e çdo frike dhe është e rëndësishme në ndërtimin e karakterit të individit.[41] Për të përkufizuar ankthin e vdekjes janë përdorur dhe shprehjet si një tmerr i madh, frika nga përfundimi.[42] Si shkak i ankthit të vdekjes mund të jenë mendimet, si paqartësia rreth së ardhmes, të të mos-ekzistuarit, të ndjerit dhimbje, vetmia, humbja e të dashurve, kontrolli, humbja e identitetit, stresi dhe ndëshkimet pas vdekjes.[43]

Kubler Rosi e merr ankthin e vdekjes në perspektivën fetare. Sipas tij, njerëzimi nuk ka shumë çka të bëjë kundrejt dukurisë së vdekjes. Ai shprehet se, pas ballafaqimit me vdekjen, njeriu mund të ndiejë urrejtje e hidhërim dhe në të njëjtën kohë mund ta zvogëlojë gjendjen e ankthit, duke marrë pjesë në rite e ceremoni në pajtueshmëri me kërkesat fetare,[44] sepse kur ndalemi dhe shohim çdo besim fetar që mundohet t'i mbrojë ithtarët e vet nga ankthi i vdekjes.[45]

**Dëshira për pavdekshmëri**: Miguel de Unamuno përjetësinë, dëshirën më të vjetër e me të madhe të njeriut, e sheh të lidhur me shpresën dhe dëshirën për të jetuar. Unamuno, në lidhje me pavdekshmërinë, përdor këto shprehje: "Pata bindjen se për të gjithë njerëzit ekziston vetëm një punë e vështirë dhe e përbashkët. Problemi kryesor që i intereson njeriut është se çfarë do t'i ndodhë vetëdijes së tij pas vdekjes."[46] Sipas tij,

---

[40] Hayati Hökelekli, "Ölümle İlgili Tutumlar ve Dinî Davranış", *İslâmî Araştırmalar* 5/2 (1991), 83.

[41] Carpenito-Moyet LJ. *Handbook of nursing diagnosis* (Philadelphia: Lippincott, Ëilliams and Ëilkins. 2008), 21-41

[42] Irvin D. Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, çev. Zeliha İyidoğan Babayiğit (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2001), 22.

[43] Gonca Karakuş vd., "Ölüm ve Ölüm Kaygısı", *Arşiv Kaynak Tarama Dergisi*, 21/1 (2012), 51-52.

[44] Ross, *Ölüm ve Ölmek Üzerine*, 40-47.

[45] Köknel O. *Korkular, Takıntılar, Saplantılar*, (İstanbul: Altın Kitapları), 1990.; Aktaran: Gonca Karakuş vd., "Ölüm ve Ölüm Kaygısı", 65.

[46] Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005). 9.

asgjë nuk është më e tmerrshme se sa të mosqenët, kështu në vend të të mosekzistuarit ai zgjedh të digjet përjetësisht në ferr.[47] Ekziston përjetimi i "Lakmisë për përjetësi", si një fakt psikologjik te të gjithë njerzit. Për njeriun dëshira për të jetuar është dëshira më e thellë dhe më e fuqishme e njeriut. Kjo dëshirë është një e vërtetë psikologjike te njerëzit që ekziston dhe përjetohet qysh prej fëmijërisë si dëshirë për të jetuar pandërprerë deri në pafundësi, si dëshirë dhe ndjenjë për të mos u zhdukur e si perceptim për vazhdueshmërinë e jetës. Pasi, siç dihet, fëmijët në përgjithësi nuk dyshojnë se a do e vazhdojnë jetën, ngase ata me pavetëdije e konsiderojnë veten si të pavdekshëm.[48]

Prej shembujve që tërheq më shumë vëmendje në lidhje me dëshirën për pavdekshmëri në natyrën e njeriut është dëshira për pavdekësi e njeriut dhe profetit të parë Ademit (a.s.) dhe Havës. Pasi, siç dihet, shkaku kryesor i kryerjes së mëkatit të parë nga ata është dëshira për pavdekshmëri. Shejtani, duke iu thënë atyre se "Zoti i juaj jua ndaloi këtë pemë vetëm që të mos bëheni engjëj dhe të mos jetoni në përjetësi"[49], i bindi që të hanë prej pemës e cila për ta ishte e ndaluar. Njerëzit, pasi t'i gjejnë të mirat e kësaj bote, nuk duan të largohen prej tyre. Të vdesësh do të thotë që ato t'i mbash larg vetes. Ndoshta ky është shkaku kryesor i dëshirës së pavdekshmërisë te njerëzit. Në fakt disa njerëz mendojnë se premtimet për të mirat dhe bukuritë[50] e botës tjetër nga besimet fetare, janë thjesht ëndrra dhe nuk iu besojnë.

## 4. Qëndrimet në lidhje me vdekjen

**Sfidimi i vdekjes:** Në kohën moderne zhvillimet shkencore kanë arritur në nivele më të larta dhe kjo ka bërë që njerëzit ta sfidojnë më shumë vdekjen. Kështu që njeriu është larguar prej objekteve të njohura të botës dhe ka ardhur në një gjendje të prishë dhe të këpusë rendin e vendosur.

[47] Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, 9.

[48] Hökelekli, *Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi*, 162.

[49] Hasan Nahi, *Kuranı i Madhërishëm*, Instituti Shqiptar i Mendimit dhe i Qytetërimit Islam (Tiran: Shtypur në shtypshkronjën "MILENIUMI I RI" 2006), el-A'raf 7/20; Taha 20-12.

[50] Al-i İmran 3/148; en-Nahl 16 /41.

Në saje të mbështetjes nga repartet mjekësore, në kohët e fundit është ulur përqindja e sëmundjeve që përfundojnë me vdekje dhe e ka rritur edhe më shumë lakminë e njeriut në këtë drejtim. Këto zhvillime, së bashku me dëshirën e njerëzve për të jetuar deri në pafundësi, kanë nxitur për kërkime të reja. Për sëmundjet që s'kanë akoma një trajtim konciz përdoret një praktikë që njerëzit, te të cilët është hetuar kjo sëmundje, të lihen në pritje. Me këtë praktikë mendohet se, me zhvillimin e teknologjisë dhe mjekësisë, në të ardhmen të mundësohet ringjallja dhe mjekimi i këtyre njerëzve me këto lloj sëmundjesh.[51]

Rrezikimi i vetes dhe sfidimi i vdekjes janë një ekuilibër i paqëndrueshëm mes instiktive për jetë dhe vdekje. Kjo gjendje komentohet si mbizotërim i njërit karshi tjetrit për një kohë të shkurtër. Instinkti i vdekjes është ai që i jep kënaqësi dhe ëndje njeriut të hidhet në rrezik.[52] Për shembull, garat dhe zbavitjet me makina e motorë e sjellin njeriun përballë vdekjes. Pavarësisht kësaj, këto lloj shfaqjesh dhe zbavitjesh janë sfera ku më shumë njerëz bashkëkohorë ndjejnë kënaqësi të madhe. Për shumë persona që kanë dalë gjallë prej këtyre shfaqjeve dhe zbavitjeve është evident qëndrimi ndaj sfidimit të vdekjes. Edhe me këtë, duke mos qenë të kënaqur, disa njerëz bëjnë sprova të palogjikshme, vetëm për të hyrë në librin e rekordeve të Guinesit. Edhe pse këto sprova kanë përfundim që nuk e përjashton vdekjen, mund të thuhet se njerëzit çdo ditë e më shumë janë të interesuar për këto rekorde. Këto sprova, që vazhdojnë të bëhen, mund të interpretohen si sfidim i vdekjes. Kur njeriu ndjen rrezikun e vdekjes, menjëherë e përjeton dëshirën për të jetuar dhe kjo është ndjenja që i jep kënaqësi rrezikut.

**Mohimi i vdekjes**: Një prej qëndrimeve, në lidhje me vdekjen, është mohimi i vdekjes. Thuhet se të mohuarit e vdekjes, për herë të parë, është parë te Platoni. Sipas tij, kësaj bote nuk duhet t'i japim shumë rëndësi.

---

[51] Hökelekli, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*, 44.

[52] Nezahat Arkun, *İntiharın Psikodinamikleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1987), 148-149.

Vetëm atëherë nuk do të kemi frikë nga vdekja. Kështu kjo botë nuk është asgjë tjetër pos një hije shterpe e botës tjetër.[53]

Kultura bashkëkohore moderne ka harxhuar mjaft mund sa i përket çështjes së mohimit të vdekjes dhe largimin e saj prej syve e mendimeve të njerëzve.[54] Kjo shihet te mendimet që janë më afër vdekjes dhe mund të thuhet se duke zbatuar këtë, mendojnë se do të jenë në paqe. Sepse të qëndruarit larg çdo gjëje që të rikujton vdekjen është bërë mënyrë veprimi në botën perëndimore dhe mbizotërojnë veçanërisht mendimet si seksualiteti, mirëqenia dhe lumturia. Madje, në disa rrethe, është ndaluar përmendja e së vërtetës së vdekjes, ndaj ka filluar të perceptohet si diçka e turpshme.

Kur shikohen epokat e vjetra, mund të vlerësohen si një lloj mohimi praktikat e mumifikimit apo gdhendja e skulpturave të njerëzve të vdekur. Në grupe të ndryshme profesioni dalin në pah manifestime të mohimit të vdekjes. Për shembull, është vërejtur se mjekët, për dallim nga profesionet e tjera, më shumë e largojnë mendimin mbi vdekjen nga mendja e tyre dhe kështu më shumë ndjenjë frikë e reagojnë ndaj vdekjes së tyre.[55]

**Të dëshiruarit e vdekjes:** Në disa gjendje dhe momente mund të evidentohet te njerëzit dëshira për të vdekur. Mund të thuhet se kjo buron nga shkaqe të ndryshme. Disa njerëz e duan vdekjen për shkak të vuajtjeve që heqin e disa të tjerë e shohin vdekjen si rrugë shpëtimi për t'i dhënë fund problemeve në të cilat ndodhen. Disa mund ta kërkojnë vdekjen për hakmarrje, ose me për të shpëtuar nga ndjenjat e fajit që nuk mund t'i tejkalojnë. Disa persona, me çrregullime psikologjike, mund të kenë dëshirë për të vdekur për shkak të komplikimeve të brendshme të përjetuara. Gjithashtu disa mund ta dëshirojnë vdekjen për t'u takuar me të dashurit e tyre. Në lidhje me këtë, shembulli që tërheq shumë vëmendjen tonë është kur Bilal-i Habeshi ishte në prag të vdekjes dhe gruaja e tij tha "Ah sa jam i mërzitur" e Bilai-i Habeshiu iu drejtua gruas së tij, duke i thënë:

---

[53] Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, 227.

[54] Ernst Becker, *Ölümü inkâr*, Çev. Arzu Tüfekçi, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015).

[55] Hökelekli, *Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi*, 159.

"Oh, sa jam i gëzuar që nesër do t'i takoj Muhamedin a.s. dhe shokët e tij".[56]

Gjithashtu, edhe kur përmendet martirizimi, mendja shkon te vdekja. Kjo dëshirë është dëshirë për vdekje që del në pah nga shkaqet e të besuarit të njeriut, si dëshira për t'u takuar me Allahun (xh.sh.). Mirëpo, duhet të ketë kujdes se martirizimi dhe vetëvrasja janë gjëra krejtësisht të ndryshme, sepse martirizimi është sakrificë për hir të gjërave që iu jep vlerë, e vetëvrasja është vepër e mbytjes së vetes me qëllim shpëtimi nga vuajtjet, skamja dhe dhimbjet. Pasi njerëzit disa vlera i mbajnë më lart se jeta e tyre dhe në këso rrethanash e japin jetën me kënaqësi dhe pa pasur pikë dyshimi. Për shembull, feja islame iu jep vlerë shumë të madhe dëshmorëve[57] dhe kjo është ajo që besimtarëve iu jep forcë që të luftojnë duke mos pasur frikë nga vdekja.

**Të pranuarit e vdekjes:** Vdekja nuk është një zhdukje, ajo është një kalim prej kësaj jete në një jetë tjetër të re. Ata, të cilët e pranojnë vdekjen kështu, jetojnë një jetë më të qetë dhe më të rehatshme. Pasi, siç thotë edhe Ibn Rushdi, "vdekja është fundi i aktivitetit të shpirtit e jo i të qenët."[58]

Në lidhje me qëndrimin e të pranuarit të vdekjes hasen filozofi ekzistencialiste të larmishme. Disa filozofë e shohin vdekjen si shkakun kryesor të vazhdimësisë së jetës e disa të tjerë e shohin vdekjen si kërcënim i të mosqenit e jo si një fund fiziologjik. Sipas Heidegerit, çdo njeri duhet ta kuptojë vdekjen e tij me përvojat e brendshme. Ai thotë se vetëm kështu njeriu mund të gjejë kuptimin e vërtetë të jetës. Sepse e vërteta e vdekjes e mbërthen jetën e njeriut plotësisht dhe është një ndodhi që i shton vlerë e kuptim asaj duke i mbartur përgjegjësi. Vdekja është një gjendje që mund të ndihet dhe nëse njeriu lidhet për të deri në atë shkallë sa ia ndryshon edhe jetën, atëherë vdekja për të fiton një kuptim dhe rëndësi të veçantë. Rreth çështjes së vdekjes mendime të ngjashme ka edhe Franklu:

---

[56] Kuşeyri, *Risale* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1966), 420

[57] El-Bakare 2/154- Ali Imran 3/169.

[58] Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002), 263.

"Edhe vdekja e dhimbja kanë një kuptim, vdekja i jep kuptim jetës dhe e plotëson atë."[59]

Në përgjithësi personat që kanë ndjenjën se e kanë vlerësuar jetën e tyre në mënyrën e duhur tregojnë qëndrim të pranimit më të lehtë të vdekjes. Përsëri mund të thuhet se kur iu afrohet vdekja besimtarëve te ta lindë qëndrimi i qetësisë, i nënshtrimit dhe i pranimit. Megjithatë, pritja se tek të gjithë njerëzit fetarë do të dalë në pah ky lloj nënshtrimi nuk është realitet. Lidhur me këtë, shkalla e angazhimit të personit me besimin fetar dhe me detyrimet fetare si dhe natyra e fesë duken si një faktor shumë i rëndësishëm.[60] Në anën tjetër, personat që nuk kanë jetë fetare e pranojnë vdekjen si përfundim të kësaj jete dhe këta njerëz të gjithë vëmendjen e orientojnë në këtë botë dhe në qejfet e kësaj bote. Ky mendim dhe qëndrimi i tyre kundrejt vdekjes pranohet si mbrojtje karshi të vërtetës së vdekjes. Dhe kjo mund të gjendet në dy forma: e para është një lloj sjelljeje e emërtuar si "maskim". Njerëzit që e posedojnë këtë lloj sjelljeje merren me punët e veta të përditshme dhe në saj të kësaj nuk gjejnë shumë mundësi që të mendojnë rreth vdekjes. Ndërsa e dyta është sjellja e "ndrydhjes", personi mundohet që mendimin e vdekjes ta heqë prej vetëdijes dhe të largohet prej ndikimit të saj.

*- vijon -*

[59] Viktor E. Frankl, *The Doctor&The Soul: From Psychotherapy to Logotherapy* (Neë York: Vintage Books, 1973), 62-63.

[60] Hökelekli, *Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi*, 161-162.

Arzu TERZI*

# VEÇORITË SOCIO-EKONOMIKE TË NËPUNËSVE FETARË NË PRISHTINË DHE NË GJAKOVË

**Abstrakt**

Në këtë punim është analizuar statusi socio-ekonomik i nëpunësve fetarë të Prishtinës dhe Gjakovës, të cilat sot janë ndër qytetet e rëndësishme të Kosovës, në mes të shekullit të 19, duke u bazuar në defterët *temettuat*[1] të këtyre dy qyteteve. Së pari është bërë shpërndarja e nëpunësve fetarë myslimanë dhe jomyslimanë të dy qyteteve në fjalë në bazë të lagjeve dhe është bërë analizimi i xha-

* Profesoreshë (assoc. prof. dr.) në Departamentin e Historisë së Qytetërimit dhe Institucioneve Osmane, Dega e Historisë në Fakultetin e Letërsisë të Universitetit të Stambollit.

[1] Defterët *temettuat*, të cilët shkruheshin gjatë regjistrimit të tokës, pasurive të patundshme dhe shtazëve në bazë të shtëpive që kishin detyrim pagimin e taksave në Perandorinë Osmane në mes të shekullit të 19, përmbajnë të dhëna shumë të rëndësishme si emrat e kryefamiljarëve, profesionet e tyre, burimet e të ardhurave, pasuritë e paluajtshme, toka, kulturat bujqësore që ata kultivonin, kafshët shtëpiake që ata kishin, shumën vjetore të të ardhurave të tyre dhe taksat që ata i paguanin shtetit. Për informacion më të hollësishëm mbi karakteristikat e defterëve temettuat, të cilat janë një nga burimet e rëndësishme të historisë shoqërore dhe ekonomike osmane, shih: Mübahat S. Kütükoğlu, "Osmanlı Sosyal ve İktisadi Tarihi Kaynaklarından Temettü Defterleri", Belleten, LIX/ 225 (Agustos 1995), Ankara 1995, fq. 395-412.

mive në të cilat shërbenin nëpunësit fetarë myslimanë dhe për çështjen nëse ata ishin të angazhuar në një profesion tjetër përveç profesionit si nëpunës fetar. Angazhimi i disa prej nëpunësve fetarë në arsim dhe i një numri të vogël me tregti dhe zejtari, japin sinjale se krahas profesioneve kryesore të tyre, ata kanë punuar edhe në një profesion tjetër. Në këtë punim janë përcaktuar edhe pagat dhe burimet e tjera të të ardhurave që i siguronin nëpunësit fetarë. Në këtë mënyrë u konstatua se pagat që ata merrnin nuk ishin të mjaftueshme për jetesën e tyre dhe se pothuajse të gjithë ishin angazhuar me punë të tjera dytësore, pasi kishin kryer detyrat e tyre si nëpunës fetarë për të siguruar jetesën e tyre. Në këtë aspekt bujqësia ka luajtur një rol të rëndësishëm në jetën e tyre. Njëra ndër të dhënat e që kemi siguruar në këtë punim është se nëpunësit fetarë, të cilët ishin kryefamiljarë, kanë qenë të liruar nga taksa e shtetësisë *(raiyyet rüsûmu)* dhe taksat e jashtëzakonshme si në periudhat e mëparshme, por që kanë qenë të detyruar të paguajnë taksat sheriatike. Si rezultat i punës, ka dalë në pah një studim që jep informacione për standardet e jetesës së nëpunësve fetarë në Prishtinë dhe Gjakovë për periudhën e trajtuar në këtë punim.

***Fjalët kyçe:*** *nëpunësit fetarë, shpërndarja e të ardhurave, paga, tregtia, mjeshtrit dhe zejtaria, bujqësia, taksa.*

Nga reformat e rëndësishme që janë bërë në periudhën e Tanzimatit, janë edhe ndryshimet në sistemin e taksave. Taksat civile, të cilat janë quajtur me emra të ndryshëm, janë mbledhur në një taksë të vetme dhe, për verifikimin e të ardhurave të ngarkuarve me këtë taksë, është ndier nevoja për regjistrimin e fitimit të popullatës. Kjo regjistrim është quajtur *"temettuat"*. Iniciativa e parë për regjistrimin e fitimit ka filluar për herë të parë në vitin 1839, por që nuk është përfunduar. Në vitin 1844-45 është realizuar një regjistrim që i ka përfshirë një pjesë të madhe të tokave të shtetit. Ky regjistrim nuk jep informacione të rëndësishme vetëm në aspektin ekonomik, por edhe atë social. Në këtë punim do të shtjellohen veçoritë socio-ekonomike të nëpunësve fetarë të këtyre dy qyteteve në mes-

in e shek. XIX., duke u mbështetur në defterët *temettuat* të Prishtinës dhe Gjakovës. Arsyeja e zgjedhjes së këtyre dy qyteteve është se këto qytete kanë numër të njëjtë të lagjeve dhe kanë pasur një zhvillim paralel. Në këtë punim për bazë janë marrë vetëm qendra e qytetit të Prishtinës dhe Gjakovës dhe nuk janë përfshirë nëpunësit fetarë që nuk kanë qenë kryefamiljarë në të dhënat që i kemi gjetur gjatë hulumtimit, ngase burimet kryesore që i kemi marrë për bazë në këtë punim janë përgatitur në bazë të kryefamiljarëve. Të dhënat që i kemi nxjerrë për gjendjen socio-ekonomike të nëpunësve fetarë, të cilët kanë qenë kryefamiljarë në këto dy qytete, sadopak na japin një pasqyrë të përgjithshme në lidhje me këtë çështje.

Para se të kalohet në temën kryesore e shohim të arsyeshme që të ndalemi pak mbi termin shtëpi (hane) dhe lagje (mëhalla) që përdoren shpesh në këtë punim. Lagjja, ashtu siç ka qenë edhe në shekujt e mëparshëm, edhe në shekullin XIX ka qenë njësia administrative më e vogël e një qytetit. Ndërsa shtëpia është një njësi matëse e rëndësishme për qytetarët që t'i plotësojnë obligimet e tyre karshi shtetit.[2] Në këtë periudhë, lagjja u mor si bazë së bashku me shtëpitë dhe veçanërisht nga mesi i shekullit XIX, lagjja u pranua si një njësi në shpërndarjen e taksave dhe shërbimeve të ngjashme që duhet të paguhen nga banorët e qytetit. Ndërsa lagjet u zgjeruan në qytetet osmane, ato zakonisht u formuan rreth mesxhideve që u shndërruan në xhami. Me rritjen e numrit të shtëpive dhe shfaqjen e nevojës për xhami, nganjëherë në të njëjtën lagje numri i xhamive u rrit në dy, ose edhe në tri. Prandaj, xhamitë janë elementet përcaktuese të lagjeve.[3] Edhe *defterët temettuat* të përdorur si burim përgatiteshin në bazë të lagjeve dhe në shumicën e rasteve afër emrave të

[2] Për informacione më të hollësishme për përdorimin e termit shtëpi në Shtetin Osman shih: Nejat Göyünç, "Hane Deyimi Hakkında", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, Ord. Prof. İ. Hakkı Uzunçarşılı Hatıra Sayısı*, Sayı 32, İstanbul 1979, fq. 331-348.

[3] Sidomos namazi i akshamit dhe jacisë kryhej me pjesëmarrjen e të gjithë burrave të lagjes. Meqenëse banorët e lagjes frekuentonin vazhdimisht xhamitë ose mesxhidet, ata nganjëherë në dokumentet e arkivit osman quheshin edhe si xhemat. Özer Ergenç, "Osmanlı Şehirlerindeki 'Mahalle' nin işlev ve Nitelikleri Üzerine" *Osmanlı Arastırmaları, The Journal of Otoman Studies*, IV, İstanbul 1984, fq. 73

zyrtarëve fetarë që ishin kryefamiljarë është shkruar se ata punonin në xhaminë e lagjes ku banonin. Gjithashtu në shumicën e rasteve është cekur në rast se imami ka punuar në një xhami në një lagje tjetër ku nuk ka banuar. Prandaj, në përcaktimet e bëra brenda këtij studimi, shpërndarja sipas lagjeve është marrë për bazë.

Sipas llogaritjes së dividentave të vitit 1844, zyrtarët fetarë, të cilët ishin kryefamiljarë, në Prishtinë dhe Gjakovë ishin imamë, myezinë, hatibë, priftërinj dhe rabinë. Zyrtarët fetarë, si imamët, myezinët dhe hatibët që shërbenin në xhami, të cilët ishin në kategorinë e ulemave, në sistemin shtetëror osman janë konsideruar nga kategoria e ushtrisë. Të qenët me dekret ka qenë veçoria më e rëndësishme që e ka dalluar kategorinë e ushtrisë nga popullata. Imamët, myezinët dhe hatibët e emëruar me dekret kanë qenë të liruar nga taksa e shtetësisë dhe taksat e jashtëzakonshme gjatë mandatit të tyre.[4] Në fakt, ky lirim nga taksat ka vazhduar edhe në periudhat e analizuara. Deri në gjysmën e parë të shekullit XIX, administrues përgjegjës i lagjes kundrejt administratorëve të lartë ka qenë imami, prifti, ose rabini. Priftërinjtë dhe rabinët, të cilët janë krerët fetarë të komuniteteve të krishtere dhe hebraike në lagje, kanë qenë edhe përfaqësuesit e patrikanës dhe rabinatës.[5] Këta nëpunës gjithashtu morën pjesë gjatë numërimit së dividentit dhe mbikëqyrën numërimin në lagjet e tyre. Imamët kanë qenë nëpunës, të cilët, përveç detyrave të tyre fetare, kanë përfaqësuar kadiun (gjykatësin), i cili ka qenë shef i punëve administrative dhe civile të qytetit. Prandaj, imamët, përveç faljes së namazeve me xhemat, ata janë përkujdesur nga afër me të gjitha çështjet që kishin të bënin me lagjen. Imamët deri në themelimin e institucionit të kryetarit të lagjes (1833-36) mbanin të gjitha përgjegjësitë, që nga zgjidhja e mosmarrëveshjeve të vogla mes njerëzve deri te pastërtia dhe rendi i lagjes, ndërsa pas kësaj, këtë përgjegjësi e ndanë së bashku me kryetarët e lagjes. Në fakt, dihet që imamët për arsye që kanë qenë persona të besueshëm merrnin pjesë në takimet për çështjet që lidheshin me lagjen dhe për shpërnda-

[4] Halil İnalcık, "Osmanhlarda Raiyyet Rüsumu", *Osmanlı İmparatorluğu, Toplum ve Ekonomi*, İstanbul 1993, fq. 52.

[5] Ilber Ortaylı, *Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahalli İdareleri ( 1840-1880 )*, TTK., yay., Ankara 2000, fq. 107.

rjen e taksave.[6] Myezinët, të cilët kryenin detyra fetare të tilla si thirrja e ezanit, leximi i salasë dhe bërja e ikametit në xhami, gjithashtu kanë qenë ndihmës të imamëve të lagjeve, të cilët kanë ndërmarrë detyra të rëndësishme në organizimin e qytetit.[7] Ligjërata e minberit, e cili përbën një degë të retorikës fetare, ka qenë një institucion brenda organizimit shtetëror osman si në të gjitha provincat-vilajetet turke dhe islame.[8] Në periudhën osmane, funksioni i hatibit në shoqëri ka qenë i rëndësishëm për shekuj me radhë, për shkak të përmendjes së emrit të sulltanit në hytben e xhumasë si një shenjë e sovranitetit.[9] Pagat e imamëve, myezinëve dhe hatibëve, të cilat quheshin *vazife*, paguheshin nga vakëfet e xhamive dhe mesxhideve ku ata shërbenin.[10]

## Nëpunësit fetarë në Prishtinë

Prishtina, e cila ka qenë kazaja qendrore e Sanxhakut të Prishtinës, në mes të shekullit XIX, kishte 12 lagje dhe 1146 shtëpi. Në këtë kohë, në qendër të qytetit, kishte 842 shtëpi myslimane, 298 shtëpi të krishtere dhe 6 shtëpi hebraike.[11] Në të njëjtën kohë, në qytetin e Prishtinës jetonin 26 nëpunës fetarë si imamë, myezinë, hatibë, priftërinj dhe rabinë, të cilët ishin kryefamiljarë.[12]

---

[6] Musa Çadircı, *Tanzimat Doneminde Anadolu Kentleri'nin Sosyal ve Ekonomik Yapıları*, TTK., yay., Ankara 1991, fq. 40. Në fund të deftereve temettuat të lagjeve përveç vulave të kryetarëve të lagjeve kanë qenë edhe vulat e imamëve. Në lagjet e jomyslimane, në vend të vulave të imamëve shohim vulat e priftërinjve, koxhabashëve (kryetar i lagjeve ose fshatrave të krishterëve) ose rabinëve.

[7] Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Muezzin", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, cilt 31, fq. 491, 493.

[8] Mustafa Uzun, "Hitabet", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, cilt 18, fq. 161.

[9] Bahaeddin Yediyıldız, "Osmanlı Toplumu", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, IRCICA yay., İstanbul 1994, fq. 462.

[10] Kemal Beydilli, *Osmanlı Döneminde imamlar ve Bir imamın Günlüğü*, İstanbul 2001, fq. 4; Autori i njëjtë, "Osmanlı Devleti'nde imamlık", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, cilt 22, fq. 181; Musa Çadırcı, po aty, fq. 40; Mustafa Uzun, "Hitabet", fq. 161 ; Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Müezzin", fq. 493.

[11] Arzu Terzi, "Priştine şehrinde Meslekler*", Balkanlarda islam Medeniyeti II. Miletlerarası Sempozyumu Tebliğleri, Tiran, Arnavutluk, 4-7 Aralık 2003*, IRCICA yay. istanbul 2006, fq. 281-282.

[12] Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *Maliye Nezareti Temettuat Defterleri*, nr. 15465.

*Tabela 1: Nëpunësit fetarë në qytetin e Prishtinës*

| | Lagjet | Hatibët | Imamët | Myezinët | Priftërinjtë | Rabinët |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 1 | Xhamia e vogël (xhami- i Sagir) | 1 | 2 | | | |
| 2 | Mehmet Bej | | 2 | 1 | | |
| 3 | Pirinaz | | 1 | 1 | | |
| 4 | Jarar Çeribash | | 1 | | | |
| 5 | Hasan bej | | | | | |
| 6 | Hasan Emin | | 2 | | | |
| 7 | Xhamia e Madhe | | 2 | 2 | | |
| 8 | Jusuf Çelebi | | 1 | | | |
| 9 | Hatunije | | 1 | | | |
| 10 | Ramadanije | | 1 | | | |
| 11 | Alauddin | | 2 | | | |
| 12 | Junus Efendi | | 1 | 1 | | |
| | Çeribash Varosh | | | | 1 | |
| | Hasan Bej Varosh | | | | 1 | |
| | Qyteti dhe rrethina | | | | 1 | 1 |
| | **Gjithsej** | **1** | **16** | **5** | **3** | **1** |

Tabela e mësipërme tregon shpërndarjen e nëpunësve fetarë në qytetin e Prishtinës sipas lagjeve. Sipas kësaj, shumica e nëpunësve fetarë në qendrën e qytetit të Prishtinës janë imamë dhe gjithsej 16 kryefamiljarë kryenin detyrën e imamit. Prej këtyre, tre imamë ishin të angazhuar edhe me nga një detyrë tjetër. Imami i Xhamisë së Vogël, në të njëjtën kohë, ishte edhe mualim në mejtepin Sibjan, imami i xhamisë Emir Alaudin ishte edhe drejtor i gjendjes civile, kurse imami i xhamisë Junus Efendi ishte edhe ofiqar.

Një nga përcaktimet e rëndësishme, të bëra gjatë analizimit të *defterëve temettuat* të qytetit të Prishtinës, është se të gjitha lagjet e qytetit, si në shumë vende të tjera, janë emëruar në bazë të emrit të xhamive në këto zona.[13] Në këta defterë janë shkruar emrat e imamëve dhe të gjitha të ardhurat e tyre vjetore. Dhënia e sqarimeve duke shkruar *"ai është imam i lagjes në të cilën ndodhen",* ose në rast se ai është imam i një xhamie në një lagje tjetër, duke shkruar emrin e asaj xhamie, bën të mundur identifi-

[13] *Temettuat Defterleri*, nr. 15465.

kimin e shumicës së xhamive të qytetit. Në bazë të kësaj, imamët e xhamive të Jarar Çeribashit, Emir Alauddinit, Xhamisë së Vogël[14], Hasan Emin Agës, Llap Ramadan Çavushit (Ramazanies), Jusuf Çelebiut, Mehmed Beut, Junus Efendisë (Kadi Junusit, Llokaçit), Xhamisë së Madhe (Fatih Sulltan Mehmetit ) jetonin në lagjet e tyre. Imami i xhamisë Hasan Beu në lagjen Hasan Beu, Mustafa Efendiu jetonte në lagjen Xhamia e Vogël. Tjetri nga dy imamët që jetonin në lagjen Xhamia e Madhe (Xhami-i Kebir) ishte imami i Xhamisë së Re (Xhami-i Xhedid) ose e njohur ndryshe si xhamia Jashar Pasha, e cila u ndërtua nga Jashar Pasha, gjithashtu në të njëjtën lagje. Në *defterët temettuat* që posedojmë tregohet se dy imamët, njëri prej të cilëve në tabelë tregohet si imam i dytë në lagjen Hasan Emin dhe tjetri imam i regjistruar në lagjen Hasan Beu, kanë qenë "imamë të tre ose katër fshatrave islame". Afër emrit të imamit tjetër në lagjen Mehmed Bej, është shkruar "imami i xhematit të Shtimes". Bazuar në këto informacione të nxjerra nga *defterët temettuat* të qytetit të Prishtinës kuptohet se xhamitë si ajo Kadi Junusit (Llokaçit), Hasan Beut, Hasan Emin Agës dhe Mehmet Beut, kanë vazhduar funksionet e tyre edhe në vitet 1844-45, kur janë përgatitur këta defterë, në lagjet që janë emëruar në bazë të emrave të tyre. Dihet qartë se xhamia Jarar Çeribash, e cila është ende në këmbë sot, është ndërtuar shumë më herët sesa vitet e dhëna në disa punime.[15]

Defteri *temettuat* i Prishtinës është një nga më të hollësishmit krahasuar me defterët e qyteteve të tjera me të njëjtën datë, sepse në këtë defter theksohet se shumica e imamëve, myezinëve dhe hatibëve të xhamive, marrin pagat e tyre nga pasuritë e paluajtshme vakëfnore të xhamive. Për shembull, paga e Abdullah Efendiut, imamit të Xhamisë së Vogël, paguhej nga dy dyqane rrobaqepësishë vakëfnore, të ardhurat e të cilave janë

[14] Kjo xhami është xhamia e Çarshisë që quhet edhe xhamia e Sulltan Muratit.

[15] Në librin me titull "Kosova'da Osmanlı Mimari Eserleri", të përgatitur nga M. İbrahimgil dhe Neval Konuk, viti i ndërtimit të kësaj xhamie thuhet se është para vitit 1885 duke iu referuar salnameve të Kosovës. (I, TTK., yay., Ankara 2006, 502). Por në bazë të të dhënave në defterin *temettuat* xhamia Jarar Çeribash (Buzagi) ishte aktive në lagjen e quajtur me emër të njëjtë në vitin 1844. Bazuar në këtë informacion, viti i ndërtimit të xhamisë mund të zhvendoset para vitit 1844.

caktuar për pagë të imamit të xhamisë. Paga ishte 80 groshë. 200 groshë nga 300 groshë të qirasë së dy dyqaneve ushqimore që ishin vakëf i xhamisë Ramazan Çaushi në lagjen Ramadanije, ishin ndarë për pagën e imamit të xhamisë, Mulla Mehmetit dhe 100 groshë për pagën e myezinit. Paga e imamit së xhamisë Jusuf Çelebi paguhej nga të ardhurat e një mulliri, i cili ishte vakëf i xhamisë dhe kishte të ardhura vjetore prej 90 groshësh. Shembuj të tillë mund të jepen edhe për shumicën e xhamive, përfshirë xhaminë Fatih, Jashar Pasha, Mehmet Beu dhe Junus Efendi.

Numri i myezinëve kryefamiljarë në qendër të qytetit ka qenë vetëm pesë. Të gjithë këta, përveç detyrës së myezinit, janë marrë edhe me punë të tjera. Në të vërtetë, njëri nga dy myezinët e xhamisë Fatih ishte lëkurëpunues, kurse tjetri ishte ndihmës rrobaqepës. Myezini i xhamisë Jarar Çeribash merrej edhe me tregti. Myezini i xhamisë së Mehmet Beut, Fejzullah Efendiu, ishte talebe.

Në Prishtinë në statusin e kryefamiljarit është i regjistruar vetëm një hatib. Sipas të dhënave, Hatip Mehmed Efendiu, i cili jetonte në lagjen Xhamia e Vogël, ka qenë hatib i xhamisë Ramazanije. Për punën e hatibit në xhami është paguar nga të ardhurat e dy dyqaneve vakëf, kurse për punën si mualim në mejtepin sibjan, që e ushtronte në të njëjtën kohë, paguhej nga të ardhurat e një mulliri vakëf.

Në qendër të qytetit të Prishtinës kanë qenë tre priftërinj. Njëri nga ata ishte prift i popullatës së krishterë në lagjen Varosh që ka qenë afër me lagjen Çeribash dhe tjetri prift i varoshit në lagjen Hasan Bej. Për priftin e tretë, Xhorgje, në defter shkruhet se ka qenë "prift i popullatës së krishterë që jetonin të shpërndarë nëpër qytet dhe rrethinën e tij". Të ardhurat totale vjetore të priftërinjve kanë qenë 1.848 groshë. Rabini Is'haku, i cili ka qenë rabin i hebrenjve, të cilët ishin vetëm 6 shtëpi në qytet, është marrë edhe tregti me pakicë dhe të ardhurat e tij vjetore kanë qenë 300 groshë. Rabinët dhe priftërinjtë përjashtoheshin nga taksat zakonore dhe të jashtëzakonshme, ashtu si nëpunësit fetarë myslimanë.[16]

[16] Temettuat Defteri, nr. 15465.

## Nëpunësit fetarë në Prishtinë

Qendra e qytetit të Gjakovës, e cila ishte e lidhur me Sanxhakun e Prizrenit, përbëhej nga 12 lagje në vitin 1844. Në qytet, kishte gjithsej 1472 familje myslimane dhe 108 familje jomyslimane që jetonin në lagjen Haxhiomer dhe Atik. Prandaj, numri i përgjithshëm i familjeve në qytet ishte 1580.[17]

Në të njëjtën kohë, në qytetin e Gjakovës jetonin 39 nëpunës fetarë si imamë, myezinë, hatibë dhe priftërinj, të cilët ishin kryefamiljarë.

*Tabela 1: Nëpunësit Fetarë në Qytetin e Prishtinës*

| | **Lagjet** | **Hatibët** | **Imamët** | **Myezinët** | **Priftërinjtë** |
|---|---|---|---|---|---|
| 1 | Çarshia | | | 2 | |
| 2 | Atik | 2 | 1 | 3 | 1 |
| 3 | Mahmut Pasha | 1 | 1 | 1 | |
| 4 | Haxhi Omeri | 2 | 2 | 3 | |
| 5 | Karisma | | | | |
| 6 | Çeng | 1 | | 4 | |
| 7 | Haxhi Junusi | | | 1 | |
| 8 | Kosar | | | 1 | |
| 9 | Baba Çerkin | | 1 | 3 | |
| 10 | Karadag | | 1 | 1 | |
| 11 | Ibrahim Çavush | | 2 | 3 | |
| 12 | Gjyl | | 1 | 1 | |
| | **Gjithsej** | **6** | **9** | **23** | **1** |

Siç shihet në tabelën e mësipërme, në vitin 1844 kishte nëntë imamë që ishin kryefamiljarë në qendrën e qytetit të Gjakovës. Imamët që jetojnë në lagjet Haxhi Omer, Atik, Mahmud Pasha, Baba Çirkin, Karadag dhe Gjyl punonin në xhamitë e lagjeve të tyre. Në defter shkruan se, njëri nga dy imamët që banojnë në lagjen Ibrahim Çaush ka qenë "imam i xhamisë së lagjes", kurse tjetri "imam i xhamisë Sofa që është në lagje". Bazuar në këto të dhëna mund të vihet në përfundim se xhamia Sofa, e njohur gjithashtu si Xhamia e Re (Jeni Xhami) dhe Qerim Bej, ndodhet në lagjen Ibrahim Çaush.[18] Nga imamët, vetëm imami i Xhamisë Mah-

[17] Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *Maliye Nezareti Temettuat Defterleri*, nr. 12772.

[18] Prandaj, ekzistenca e Xhamisë së Sofës në vitin 1844, në të cilën specifikohet një datë e përgjithshme e ndërtimit në formën e shekullit XIX në veprën e quajtur *Kosovada Osmanlı*

mud Pasha, Hamza Efendiu, ishte i zënë me një detyrë tjetër përveç detyrës së imamit, pra ishte edhe mualim në mejtepin Sibjan.

Në Gjakovë kishte gjithsej 23 myezinë me statusin e kryefamiljarit. Myezinët e xhamive Atik, Haxhi Omer, Gjyl, Mahmud Pasha dhe Kusar banonin në lagjet e tyre të njohura me emrat e këtyre xhamive. Ndërsa për katër myezinët në lagjen Çeng është vërtetuar se Haxhi Fethullah Efendiu, i cili është njëri nga këta myezinët, ka qenë myezin i xhamisë Halil Efendiu në këtë lagje.[19] Njëri nga myezinët e tjerë në lagjen Çeng ka shërbyer në xhaminë Haxhi Fethi dhe tjetri në xhaminë në lagjen Haxhi Junus. Shtatë nga 23 myezinët në Gjakovë kanë punuar edhe punë tjetër përveç detyrës si myezinë. Katër prej këtyre myezinëve merreshin me tregti. Kurse pjesa tjetër ishin rrobaqepës, kovaçë dhe berberë.

Në Gjakovë kishte gjashtë hatibë që ishin kryefamiljarë. Nga këta hatibë, Fejzullah Efendiu, i cili jetonte në lagjen Atik në shtëpinë numër 61, kishte shërbyer në xhaminë e lagjes Çarshi dhe Mulla Jusuf, i cili jetonte në lagjen Mahmud Pasha, ka shërbyer në xhaminë e lagjes Haxhi Junus. Të tjerët kanë punuar në xhamitë e lagjeve ku kanë jetuar. Dy hatibë, njëri tregtar dhe tjetri shitës mëndafshi, përveç detyrave të tyre fetare janë marrë me tregti dhe zejtari.[20] Këtu, edhe pse nuk janë nëpunës zyrtarë fetarë, do të jepet informacion për dy shehlerë të regjistruar në defterin *temettuat* të Gjakovës, ngase ata mbajnë titullin nëpunës fetar. Një nga shehlerët është Sheh Numan Efendiu, i biri i Sheh Abdurrahmanit, i cili jetonte në shtëpinë me numër 111 në lagjen Mahmud Pasha. Ai ka qenë sheh i Teqesë Halveti në këtë lagje. Tjetri është Sheh Shemseddin Efendiu, i biri i Sheh Abdulfettahut, i cili jetonte në shtëpinë me numër 49 në lagjen Ibrahim Çaush. Ai ka qenë sheh i Teqesë së tarikatit Sadi në lagjen Ibrahim Çaush. Në defter nuk ka ndonjë të dhënë që këto dy teqe kanë pasur ndonjë vakëf. Këta shehlerë kishin të ardhura totale vjetore prej

*Mimari Eserleri* (shih I, f. 33), tregon se ndërtimi i saj është bërë para vitit 1844. Në të njëjtën kohë, siç tregohet më sipër, përmendet edhe emri i lagjes ku gjendej në atë kohë.

[19] Po kështu, ne mund të themi se viti i ndërtimit të xhamisë Halil Efendi, e cila është deklaruar me një datë të përgjithshme si shekulli XIX (shih *Kosovada Osmanlı Mimari Eserleri* I, f. 63), është para vitit 1844 dhe se emri i lagjes ku ndodhej xhamia në këtë periudhë ishte Çeng.

[20] Temettuat Defteri, nr. 12772.

845 groshësh, 715 prej të cilave ishin nga bujqësia dhe 130 nga të ardhurat e qirasë.

108 familjeve jomyslimane që banonin në lagjet Haxhi Omer dhe Atik, të cilat ishin në qendër të qytetit të Gjakovës, janë të regjistruar si latin në defterët *temettuat.* Kishte vetëm një prift si nëpunës fetar që i shërben kësaj popullate jomyslimane në qytet. Prifti Paranto, i cili ishte me nënshtetësi të Austrisë dhe vinte nga fshati Çinova, jetonte në lagjen Atik, dhe ishte shënuar se **"jetonte si mysafir"** në Manastirin në lagjen Atik. Prandaj, ky person që përdorte tokat dhe pronat e manastirit kishte të ardhura vjetore prej 1.070 groshësh në total.[21]

## Vlerësimi i statusit socio-ekonomik të zyrtarëve fetarë

Në këtë pjesë do të bëhet një vlerësim i përgjithshëm në lidhje me statusin socio-ekonomik të zyrtarëve fetarë myslimanë në këto dy qytete.[22]

Bazuar në të dhënat në burimin e përdorur mund të thuhet se zyrtarët fetarë në Prishtinë janë marrë edhe me bujqësi dhe blegtori, përveç detyrave të tyre fetare. Sepse pothuajse të gjithë, pa përjashtim, kishin kopshte. Shumica dërrmuese e tyre kishin kopshte perimesh, livadhe dhe hise nga të ardhurat e fermës që e jepnin me qira. Të dhënat në dispozicion gjithashtu ofrojnë informacion në lidhje me llojin e kafshëve që ata posedonin. Këto kafshë renditen si dele, dhi, lopë dhe buallicë qumështore, dem, viç, buall, mështjerrë, pelë, mëz, çift kuajsh. Katër zyrtarë fetarë kanë qenë të angazhuar në bletari. Shumica e zyrtarëve fetarë në qytet gjithashtu kanë pasur prona të patundshme. Zyrtarët fetarë kryefamiljarë kishin gjithsej 18 dyqane. Punëtoritë, furrat e tjegullave dhe mullinjtë kanë qenë ndër pasuritë e tjera të tyre të patundshme.[23]

---

[21] Temettuat Defteri, nr. 12772.

[22] Në Prishtinë dhe Gjakovë, popullsia jomyslimane është shumë më e ulët se sa ajo myslimane dhe numri i përgjithshëm i zyrtarëve fetarë jomyslimanë që ishin kryefamiljarë ishte vetëm pesë. Gjendja e të ardhurave të këtyre zyrtarëve fetarë, të katër priftërinjve dhe një rabinit, janë dhënë në pjesën ku është trajtuar shpërndarja sociale e dy qyteteve. Meqenëse myslimanët përbëjnë shumicën e këtyre qyteteve që i kemi trajtuar, rëndësi të veçantë do t'u jepet atyre. Prandaj, në këtë pjesë, është bërë një vlerësim i përgjithshëm i kushteve sociale dhe ekonomike të zyrtarëve fetarë myslimanë që ishin shumicë.

[23] Temettuat Defteri, nr. 15465.

*Tabela 2: Shpërndarja e të ardhurave të zyrtarëve fetarë në qytetin e Prishtinës*

| **Burimi i të ardhurave** | **Shuma (groshë)** |
|---|---|
| Bujqësi | 5.426 |
| Blegtori | 1.101 |
| Qira | 1.583 |
| Tregti dhe zejtari | 4.581 |
| Puna në institucione fetare | 4.329 |
| **Gjithsej** | **17.020** |

*Tabele 3: Përqindjet e shpërndarjes së të ardhurave të nëpunësve fetarë*

| | |
|---|---|
| Puna në institucione fetare | 25 % |
| Tregti dhe zejtari | 27 % |
| Qira | 9 % |
| Blegtori | 6 % |
| Bujqësi | 33 % |

Burimet e të ardhurave të zyrtarëve fetarë kryefamiljarë në Prishtinë zakonisht ndahen në pesë pjesë: paga që ata marrin për punët zyrtare të tyre, të ardhurat nga bujqësia, tregtia dhe zejtaria, qiraja dhe blegtoria. Siç shihet në tabelë, të ardhurat totale vjetore të zyrtarëve fetarë ishin 17,020 groshë. Vetëm 25% e kësaj shume është paga që ata merrnin për punën e tyre në institucione fetare. Pjesa e mbetur ishte 33% nga bujqësia, 27% nga tregtia dhe zejtaria. Qiraja dhe bagëtia renditen më poshtë.

Nga ana tjetër, shihet se zyrtarët fetarë që jetonin në qytetin e Gjakovës merreshin me bujqësi krahas detyrave të tyre fetare, ashtu si në Prishtinë. Por, përderisa nëpunësit fetarë në Prishtinë jepnin me qira fermat e tyre, nëpunësit fetarë në Gjakovë i punonin vetë tokat e tyre ose të afërmit e tyre i punonin ato. Prandaj, në Gjakovë, zyrtarët fetarë ia paguanin taksën yshyr (10%) shtetit për të mbjellat e tyre bujqësore. Ndërsa produktet që ata i kultivonin sipas renditjes së përparësisë ishin misri, gruri dhe elbi. Dhjetë nëpunësit fetarë në Gjakovë kishin dymbëdhjetë dyqane, ndërsa prona tjera të patundshme nuk kishin. Kurse llojet e kafshëve që i kanë kultivuar kanë qenë kali, lopë dhe buallica qumështi, viça, kishka dhe pela.[24]

[24] Temettuat Defteri, nr. 12772.

*Tabela 4: Shpërndarja e të ardhurave të zyrtarëve fetarë në qytetin e Gjakovës*

| Burimi i të ardhurave | Shuma (grosh) |
|---|---|
| Bujqësi | 5.615 |
| Blegtori | 200 |
| Qira | 615 |
| Tregti dhe zejtari | 5.060 |
| Puna në institucione fetare | 6.180 |
| Gjithsej | 17.670 |

*Tabela 5: Përqindjet e shpërndarjes të të ardhurave të nëpunësve fetarë*

| Puna në institucione fetare | 35 % |
|---|---|
| Tregti dhe zejtari | 29 % |
| Qira | 3 % |
| Blegtori | 1 % |
| Bujqësi | 32 % |

Siç mund të shihet në tabelën e mësipërme, të ardhurat vjetore të nëpunësve fetarë myslimanë që ishin kryefamiljarë në Gjakovë ishin 17,670 groshë. Të ardhurat e dy shehlerëve, të cilët nuk ishin nëpunës fetarë zyrtarë, nuk janë brenda kësaj shume. Nëpunësit fetarë në Gjakovë, ashtu si edhe në Prishtinë, nuk kanë jetuar vetëm me pagat e tyre nga punë në institucione fetare. Pagat përbëjnë vetëm 35% të të ardhurave të tyre vjetore. Pjesën e mbetur e kanë marrë nga bujqësia (32%), tregtia dhe zejtaria (29%). Të ardhurat nga qiraja e pasurive të patundshme ishin 3% dhe nga kafshët 1%, të cilat ishin më të ulëta se sa ato të Prishtinës.[25] Këto shifra në Prishtinë ishin 9% dhe 6%.

## Përfundim

Rezultatet e hulumtimeve të bëra deri tani na mundësojnë të bëjmë disa konstatime, si në vijim:

1. Numri i nëpunësve fetarë në të dyja qytetet korrespondon me numrin e popullsisë myslimane dhe jomyslimane në qytete. Prandaj, është e natyrshme që nëpunësit fetarë myslimanë të jenë më shumë se sa nëpunësit fetarë jomyslimanë në qytetin e Prishtinës me një popullsi afërsisht 73% myslimane dhe të Gjakovës me një popullsi

[25] Temettuat Defteri, nr. 12772.

afërsisht 93% myslimane. Në fakt, kishte vetëm një prift në Gjakovë dhe katër nëpunës fetarë jomyslimanë në Prishtinë, tre prej tyre priftërinj dhe një rabin.

2. Kur shqyrtohet statusi socio-ekonomik i nëpunësve fetarë myslimanë, që ishin kryefamiljarë në qendrat e qytetit të Prishtinës dhe Gjakovës, shihet se disa prej tyre kanë shërbyer edhe në fushën e arsimit së bashku me punën si nëpunës fetar. Është konstatuar se disa imamë dhe hatibë në veçanti kanë punuar si mësues në mejtepet sibjan, të cilat janë hapur pranë xhamive për të ofruar arsimim. Ata gjithashtu merrnin pagë për mësimdhënie në mejtepe.[26] Përveç këtyre, ka pasur edhe nëpunës fetarë që punonin si ofiqarë ose drejtorë të gjendjes civile, krahas punës si nëpunës fetarë.
3. Si rezultat i humbjes së funksionit të vakëfeve të xhamive dhe i ndërprerjes së të ardhurave të tyre, nga të cilët nëpunësit fetarë merrnin paga, ata filluan të kërkonin burime të tjera për të përmbushur barrën financiare për punën e tyre. Por, edhe përkundër pikëpamjes së përgjithshme që administrata qendrore duhej të ndante rroga[27], është vërtetuar që në vitin 1844 pagat e nëpunësve fetarë në Prishtinë paguheshin nga vakëfet e xhamive.[28] Kjo situatë gjithashtu tregon se të gjitha xhamitë në Prishtinë janë themeluar në kuadër të institucionit të vakëfit.

---

[26] Ngjashëm me këtë praktikë që kemi hasur në vitin 1844, haset edhe në Rregulloren e Arsimit të nxjerrë në vitin l869. Në bazë të kësaj është vendosur që të hapet nga një mejtep pranë xhamive dhe mesxhideve në mënyrë që të sigurohet edukim fetar në fshatra dhe që arsimi i parë të bëhet me ndihmën e xhematit lokal. Për të parandaluar njerëzit që të ndihmojnë mësuesin e mejtepit dhe imamin e xhamisë veç e veç, është menduar që imami t'i kryejë këto dy shërbime vetë. Kështu që imami që ka shërbyer në xhami në shumicën e rasteve janë ngarkuar edhe punët arsimore. (Kemal Beydilli, "Osmanlı Devleti'nde imamlık", fq. 183). Sidoqoftë, siç mund të shihet, në këtë periudhë, imamët do të marrin një pagë të vetme për këto dy detyra të ndryshme.

[27] Kemal Beydilli, "*Osmanlı Devleti'nde imamlık*", Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, fq. 181; autori i njejtë, *Osmanlı Döneminde imamlar*, fq. 4.

[28] Në të njëjtën periudhë, është vërtetuar se edhe nëpunësit fetarë në qytetin Ödemiş të Anadollit Perëndimor merrnin paga nga vakëfet. Shih Tevfik Güran, "Ondokuzuncu YüzyıI Ortalarında Ödemiş Kasabasının Sosyo-Ekonomik Özellikleri", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, Ord. Prof. Ömer Lütfi Barkan'a Armağan*, Cilt 41, Sayı 1-4, İstanbul 1984, fq. 310.

4. Në këtë periudhë që e kemi trajtuar shihet qartë se pagat e nëpunësve fetarë nuk ishin të mjaftueshme për të siguruar jetesën. Sepse vetëm 25% e të ardhurave të nëpunësve fetarë myslimanë në Prishtinë dhe 35% të atyre në Gjakovë ishin nga pagat që ata merrnin nga detyrat e tyre në institucionet fetare. Ky tregon se pagat e tyre nuk ishin të mjaftueshme. Prandaj, pothuajse të gjithë ata, pasi i përmbushnin detyrat e tyre si nëpunës fetarë, angazhoheshin që të siguronin të ardhura tjera për të siguruar jetesën e tyre. Në këtë aspekt, bujqësia kishte një rol të rëndësishëm në jetën e tyre. Pak a shumë të gjithë kishin ngapak tokë. Disa prej tyre kanë qenë të zënë edhe me tregti. Përveç kësaj, vlen të përmendet se disa nga nëpunësit fetarë, që jetonin në dy qytetet, kishin profesione të tilla si rrobaqepës, farkëtar, berber dhe shitës mëndafshi. Kjo situatë bën të mendohet që disa nga imamët, myezinët dhe hatibët, të cilët ishin kryefamiljarë, punonin edhe si nëpunës fetarë krahas profesioneve të tyre kryesore.[29]
5. Siç është cekur më lart, nëpunësit fetarë, si imami, myezini dhe hatibi, kanë qenë rë përjashtuar nga taksa e shtetësisë dhe taksat e jashtëzakonshme. Ndërsa kanë qenë të detyruar të paguajnë taksat sheriatike në periudhën që është trajtuar në këtë punim. Sepse nëpunësit fetarë në Gjakovë i kanë paguar shtetit taksën yshyr (10%) për kulturat bujqësore si grurë, misër dhe elb që i kanë kultivuar në tokat e tyre.[30]

Si përfundim, në këtë studim, është bërë përpjekje që të përcaktohen standardet e jetës së nëpunësve fetarë që ishin kryefamiljarë dhe që jetonin në qendrat e qyteteve të Gjakovës dhe Prishtinës. Pa dyshim, studime

[29] Në fakt, një shembull për këtë situatë mund të jepet edhe nga një studim tjetër i bazuar në të njëjtat burime. Për shembull, në vitin 1844, hamami në lagjen Bali Hoxha në Mugla operohej nga Omeri, imam i lagjes Kiramuddin. Shih Volkan Levent Akgünlü, *Temettü Defterlerine Göre XIX. Yüzyılın Ortalarında Muğla'nın Sosyo-Ekonomik Yapısı*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Osmanlı Müesseseleri ve Medeniyeti Tarihi Anabilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2001, fq. 87.

[30] Në fakt, potencohet se në shekujt e mëparshëm taksat Sheriatike nuk janë kërkuar në raste shumë të rralla në këmbim të taksës së shtetësisë (raiyyet rüsumu) dhe taksave të jashtëzakonshme. Shih Halil Inalcık, po aty, fq. 52.

të tilla individuale mbi karakteristikat shoqërore dhe ekonomike të nëpunësve fetarë në mes të shekullit të 19, në bazë të qyteteve në rajone të ndryshme të Perandorisë Osmane, do të përmirësojnë gjetjet e paraqitura në këtë punim dhe mundësojnë krahasimin e tyre.

*Përktheu nga turqishtja:*
***Besir Neziri***

**Literatura:**


- Arzu Terzi, "Priştine şehrinde Meslekler*", Balkanlarda islam Medeniyeti II. Miletlerarası Sempozyumu Tebliğleri, Tiran, Arnavutluk, 4-7 Aralık 2003*, IRCICA yay. istanbul 2006.
- Bahaeddin Yediyıldız, "Osmanlı Toplumu", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, IRCICA yay., İstanbul 1994.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *Maliye Nezareti Temettuat Defterleri*, nr. 12772.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *Maliye Nezareti Temettuat Defterleri*, nr. 15465.
- Halil İnalcık, "Osmanhlarda Raiyyet Rüsumu", *Osmanlı İmparatorluğu, Toplum ve Ekonomi*, İstanbul 1993.
- Ilber Ortaylı, *Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahalli İdareleri ( 1840-1880 )*, TTK., yay., Ankara 2000.
- Kemal Beydilli, *"Osmanlı Devleti'nde imamlar",* Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
- Kemal Beydilli, *"Osmanlı Devleti'nde imamlık",* Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, cilt 22.
- Kemal Beydilli, *Osmanlı Döneminde imamlar ve Bir imamın Günlüğü*, İstanbul 2001.
- Mübahat S. Kütükoğlu, "Osmanlı Sosyal ve İktisadi Tarihi Kaynaklarından Temettü Defterleri", *Belleten*, LIX/ 225 (Agustos 1995), Ankara 1995.
- Musa Çadircı, *Tanzimat Doneminde Anadolu Kentleri'nin Sosyal ve Ekonomik Yapıları*, TTK., yay., Ankara 1991.
- Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Muezzin", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, cilt 31.
- Mustafa Uzun, "Hitabet", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, cilt 18.
- Nejat Göyünç, "Hane Deyimi Hakkında", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, Ord. Prof. İ. Hakkı Uzunçarşılı Hatıra Sayısı*, Sayı 32, İstanbul 1979.
- Özer Ergenç, "Osmanlı Şehirlerindeki 'Mahalle' nin işlev ve Nitelikleri Üzerine" *Osmanlı Arastırmaları, The Journal of Otoman Studies*, IV, İstanbul 1984.
- Tevfik Güran, "Ondokuzuncu Yüzyıl Ortalarında Ödemiş Kasabasının Sosyo-Ekonomik Özellikleri", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, Ord. Prof. Ömer Lütfi Barkan'a Armağan*, Cilt 41, Sayı 1-4, İstanbul 1984.
- Volkan Levent Akgünlü, *Temettü Defterlerine Göre XIX. Yüzyılın Ortalarında Muğla'nın Sosyo-Ekonomik Yapısı*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Osmanlı Müesseseleri ve Medeniyeti Tarihi Anabilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2001.

Dr. Hanife ALACA

# NAHIJA E VUSHTRRISË NË SHEKULLIN XV

**Abstrakt**

Vushtrria sot është ndër qytetet e rëndësishme të Kosovës. Gjendet 31 km në veriperëndim të Prishtinës, kryeqytetit të Kosovës. Ndodhet në pjesën veriore të rrafshit të Kosovës, në periferi të malit Qyqavica, në brigjet e lumit Sitnica. Në gjuhën shqipe njihet si Vushtrri, në të dhënat e sllavëve Vuçitirn, në turqisht si Vıçıtırın / Vuçıtırın, në të dhënat Osmane si Vulçıtrın / Vılçıtrınç. Vushtrria, për herë të parë, kishte hyrë nën sundimin osman në vitin 1455, në kohën e Mehmetit II dhe në vitin 1462 ishte bërë sanxhak i Ejaletit të Rumelisë. Në vitin 1455 në Vushtrri nuk kishte pasur asnjë familje myslimane, ndërsa pas vitit 1477 qyteti i Vushtrrisë fillojë të banohej nga myslimanët. Nga fundi i shek. XV, përkatësisht në vitin 1486, në Vushtrri gjendeshin 43 familje myslimane. Kjo tregon se në këtë shekull ky rajon pati ndryshime demografike dhe fetare. Qëllimi i këtij studimi është të tregohet struktura administrative, ekonomike dhe demografike e qytetit të Vushtrrisë, i cili ishte nën sundimin osman. Burimet kryesore të

hulumtimit janë fondet e defterëve të Tahririt[1] (Tahrir Defterleri) të viteve 1455, 1477, 1485, 1486, të cilat ruhen në Arkivin Osman të Kryeministrisë. Siç dihet, defterët e Tahririt përmbajnë informacione shumë të rëndësishme për sa i përket historisë sociale, ekonomike, fetare, kulturore dhe politike të shtetit osman të shekullit të 15.

***Fjalët kyçe:*** *Ballkani, Vushtrria, regjistrat e tahririt (Tahrir Defterleri)*

## Hyrje

Vushtrria, në fillimet e saja, ishte e banuar nga ilirët. Gjatë shek. I-V ishte nën sundimin e Perandorisë Romake, pastaj asaj Bizantine dhe pastaj nën sundimin serb. Kalimi i qytetit në sundimin osman fillimisht përkon me kohën e Muratit I pas luftës së parë të Kosovës. Pas kohës së përçarjes në Perandorinë Osmane (Fetret Dönemi), gjatë viteve 1402-1413, Vushtrria u rimor sërish nën sundim të Perandorisë Osmane në kohën e Mehmetit II gjatë vitit (hixhri 859) 1455 (Hoca Sadettin Efendi 1979:12). Pas çlirimit të Vushtrrisë, shumë ushtarë dhe zyrtarë osmanë u vendosën këtu dhe gjatë kësaj periudhe Vushtrria u bë qyteti më i madh i Kosovës (Virmica 1999:37).

Pasi që Vushtrria kishte rënë nën sundimin osman, sipas një udhëzimi politik osman, pasi formimit të një njësi administrative, ishte bërë edhe regjistrimi i rajonit. Pas çlirimit, regjistrimi i parë është realizuar në vitin 1455 (hixhri 859). Është e regjistruar me numër 02M me emrin "Defter-i Vilayet-i Vılk", BOA TTD. Në këtë kohë Vushtrria është regjistruar si Vilayet-i Vilk, duke u bashkuar me Ejaletin (provincën) e Rumelisë (Bilge 2000: 57). Në këtë periudhë Vilajeti i Rumelisë përbëhej nga qytetet si

[1] Regjistrimi,regjistri dhe ruajtja e të dhënave në kadastër. Që nga periudha e Sulltanit Mehmedi II, të dhënat e taksave dhe tatimpaguesve të pronarëve të tokave në Perandorinë Osmane u regjistruan në defteret e Tahririt.

Tirgovisht, Klopotnik, Morova, Prishtina dhe Vushtrria (BOA TT.D 02M: 130). Dallimi i këtij regjistri nga regjistrat e mëvonshëm është se në këta të fundit janë përmendur kursyesit e Timarit si dhe gjatë shkuarjes në luftë theksohej numri i ushtarëve dhe pajisjeve ushtarake për të cilat ata ishin përgjegjës.

Regjistri i dytë, që i përket Vushtrrisë, është regjistri i detajuar në vitin 1477 (hixhri 882) me numër TT.D 1048, BOA. Regjistri tjetër i cili gjendet në arkivat osmanë është regjistri që ka të bëjë me regjistrat financiarë të ruajtura me numër "BOA, MAD.D 16). Po ashtu regjistri i mësipërm është i regjistruar me numër BOA, TT.D, 1048. Ky regjistër është kopje e BOA, MAD.D 16, por që nuk u vlerësua. Një tjetër regjistër i Vushtrrisë është edhe regjistrimi i financave me numër BOA, MAD.D 97, i vitit 1485 (hixhri890). Si dhe regjistri i fundit i shek. XV është regjistri i vitit 1486 (hixhri 892) me numër BOA, TT 22.

## Struktura administrative e Vushtrrisë gjatë shek. XV

Pas shtrirjes së shtetit osman në Rumeli dhe rritjes së territorit në këto anë, u ndie e nevojshme të krijohen kontrolle në provincat e çliruara (Shahin 2006: 98) dhe pas çlirimit të Edrenesë, në vitin 1361, u krijua një njësi ushtarake administrative me emrin "Bejlerbejlik"[2]. Kjo strukturë, e cila ishte nën administrimin e bejlerbeut, përbëhej nga njësi administrative të quajtura sanxhaqe ose liva[3] (Inalcik 1995: 549-550). Sanxhaku është përdorur si rajon për të shprehur Perandorinë Osmane, ose për të nënkuptuar gjenerimin e të ardhurave, por pas shek. XV shohim se më tepër është përdorur për administrim dhe si njësi kryesore për ndarje administrative (Shahin 2006: 97-98). Sanxhaqet osmane në periudhën klasike janë ndarë në njësi administrative, si kaza, nahije[4] dhe fshatra.

Sipas këtyre informacioneve, duke përcjellë defterët e Tahririt, është e mundur të njihet struktura administrative në Vushtrri. Tahririn e parë që

[2] Entiteti më i madh administrativ brenda kufijvë të Perandorisë Osmane

[3] Ndarje administrative në Perandorinë Osmane

[4] është rajon ose lokal i ndarjes administrative që zakonisht përbëhet nga një numër fshatrash ose nganjëherë qytete më të vogla.

e kemi është ai i vitit 1455, ku Vushtrria është regjistruar si "Vilayet-i Vılk" (BOA TT.D 02M: 1). Pra, Vushtrria në këtë periudhë është shprehur si provincë (Vilajet) në njësi administrative dhe përbëhej nga qytezat Tergovisht, Klopotnik, Morova, Prishtina dhe Vushtrria. Po ashtu edhe sipas regjistrit të vitit 1477 Vushtrria kishte vazhduar si qendër province (Vilajeti) e bejlerbeut të Rumelisë. Edhe në regjistrin e vitit 1486 struktura administrative e Vushtrrisë nuk kishte ndryshuar.

## Qyteti i Vushtrrisë

Emri qytet i është dhënë qendrës së madhe të vendbanimeve, ku pjesa më e madhe e popullsisë është e angazhuar në biznese të tilla, si tregti, industri dhe menaxhim (Küçükaşçı 2010: 441). Mirëpo në Perandorinë Osmane gjatë shek. XV nuk kemi një definicion rreth qytetit. Në përgjithësi fjala qytet sipas regjistrave është ai vendbanim ku gjenden njerëz "nefs".

Duke e pasur parasysh popullsinë dhe strukturën ekonomike, Vushtrria në pjesën e dytë të shek. XV, akoma ishte një vendbanim që dukej si qytet i vogël. Të gjitha të dhënat nga kjo periudhë, konfirmojnë mendimin tonë. Sidoqoftë, pasi që ishte një qendër e sanxhakut, mund të themi se kishte edhe një pjesë të rëndësishme ushtarake.

Taksat e paguara, sipas fondeve të Tahririt në Vushtrri, llogariteshin duke u bazuar në numrat e popullsisë si Hane Mücerred - "i pamartuar", Bive - "grua e ve" dhe Baştina - "çifligje".

**Hane** është një njësi e popullsisë dhe e taksa paguesve në shtetin osman, e cila është përdorur për të shprehur familjen (Göyünç 1997: 552). **Mücerred** është përdorur për mashkullin, i cili ka hyrë në moshën madhore, por që nuk është martuar. **Bive** është ajo grua të cilës i ka vdekur burri (e ve), kurse **Baştina** është ajo pjesë e tokës e trashëguar, e cila është përdorur nga jomyslimanët (Inalcık 1987: XXX). Sipas defterëve të Tahririt (Tahrir Defeter), të vitit 1455 taksat e paguara nga popullata dhe banorët, që banonin në qytet u regjistruan si "Nefs-I Vulçıtrın". Në këtë datë nuk ka të dhëna në lidhje me popullsinë myslimane që jetonte në

qytet. Në vitet 1477 dhe 1478 popullsia myslimane që jetonte në qytetin e Vushtrrisë është regjistruar si " Cem'an Müselleman"[5], ndërsa në vitin 1477 kishte 45 familje (BOA MAD.D 16: 4/b) dhe në vitin 1485 kishte 43 familje myslimane (BOA MAD.D 97: 2). Më 1486 qyteti përbëhej nga lagje myslimane dhe jomyslimane siç ishin rëndom të ndara në qytetet tipike osmane. (BOA TT 22: 3). Në këtë periudhë, në qytet gjendeshin 43 familje myslimane.

Popullata jomyslimane në vitin 1455 në Vushtrri përbëhej prej 287 familjesh, prej të cilave 255 ishin Hane, 16 ishin Bive dhe 16 ishin Mücerred. Në vitin 1477, nën titullin "Cem'an Gebran"[6], Vushtrria përbëhej prej 142 familje, prej tyre ishin 94 shtëpi, 24 beqarë dhe 24 ishin vejusha. Në vitin 1485 kishte 115 familje që paguanin taksa, prej tyre 94 ishin shtëpi, 6 beqarë dhe 15 vejusha. Në regjistrin e vitit 1486 u krijuan katër lagje të quajtura Tirgovisht, Gradenicë, Rabaj dhe Shushter, ku banonin jomyslimanët (BOA TT 22: 3). Në këtë kohë ishin 115 familje të regjistruara, të cilat e paguanin taksën, ndërsa prej tyre në lagjen Rabaj kishte 22 shtëpi, ku 3 ishin beqarë, 3 bashtina dhe 7 vejusha; në lagjen Tirgovisht kishte 24 shtëpi, 4 beqarë,6 bashtina dhe 2 vejusha; në lagjen Gradeniçe kishte 18 familje, 3 shtëpi, 3 bashtina dhe 1 vejushë; në lagjen Shushter kishte 12 shtëpi, 3 beqarë dhe 4 vejusha. Popullsia e Vushtrrisë gjatë viteve 1455 përbëhej nga 287 familje, gjatë vitin 1485 kishte 158 dhe më 1486 përbëhej nga 155 familje. Pra, këto të dhëna tregojnë që popullsia totale në qytet ishte në rënie gjatë viteve. Përderisa gjatë vitit 1455 tatimi ishte 287 për shtëpi, gjatë vitit 1477 kishte rënë në 187 shtëpi. Kjo rënie kryesisht ishte përjetuar nga familjet jomyslimane. Edhe nëse kemi parasysh se në këtë kohë kishte konvertime të mëdha në Islam, kjo nuk do të zvogëlojë probalitetin për shkak se në vitin 1477 ekzistonin vetëm 45 shtëpi myslimane. Nga ana tjetër, nuk ka ndonjë shpjegim në Defterët e Tahririt (Tahrir Deferleri) në lidhje me taksapaguesit, nëse ka pasur ndonjë shpërngulje, sëmundje epidemike, ose fatkeqësi natyrore.

[5] Totali i ushtarëve të ngarkuar me punët rrugore gjatë periudhës së jeniçerëve.

[6] Totali i popullsisë jomuslimane

Në kuadër të këtyre të dhënave në lidhje me popullsinë e Vushtrrisë mund të konstatojmë se si shkak kryesor i rënies së numrit të popullsisë në Vushtrri, gjatë viteve 1455-1477, ishte dukuria e migracionit. Edhe pse gjatë vitit 1477, cekëm që kishte rreth 45 shtëpi myslimane që jetonin në qytet, edhe nëse mundohemi të shpjegojmë me konvertim në Islam, pjesa më e madhe u realizua me migrim nga jashtë. Prej politikave më të rëndësishme të shtetit ishte shpërngulja e popullatës turke nga Anadolli në vendet e sunduara në Rumeli, qofshin ato fshatra, qofshin qytete (Barkan 1950: 56-79). Mosmarrja e tatimit për çiflig nga banorët myslimanë mund të vlerësohet si një faktor inkurajues në bazë të politikës osmane për popullim.

Pas vitin 1477, edhe pse në vitin 1486 shihet një rënie e vogël e popullsisë, prapë mund të themi se nuk pati rënie të konsiderueshme si në periudhat e mëhershme. Sidoqoftë, është e mundur të thuhet se emigracioni nga qyteti në vende të tjera ka vazhduar.

| | **Myslimane** | | | **Jomyslimane** | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Datat | Shtëpi (Hane) | Të pamartuar (Mücerred) | Të veja (Bive) | Shtëpi (Hane) | Të pamartuar (Mücerred) | Të veja (Bive) | Baştina | Total |
| 1455 | - | - | - | 255 | 16 | 16 | - | 287 |
| 1477 | 45 | - | - | 94 | 24 | 24 | - | 187 |
| 1485 | 43 | - | - | 94 | 6 | 15 | - | 158 |
| 1486 | 43 | - | - | 76 | 13 | 14 | 9 | 155 |

*Tabela 1. Popullsia në qytetin e Vushtrrisë*

Në regjistrin e vitit 1455 janë të paraqitura në detaje të ardhurat e popullit të qytetit të Vushtrrisë. Sipas kësaj, shumica e banorëve të këtij qytetit taksat i paguanin nën titullin "kıst-ı bazar" me vlerë prej 18.555 akçe. Kjo taksë paguhej vetëm nga artikujt e shitur në treg me një shumë të caktuar (Inalcik 1987: XXVII). Një lloj tjetër i taksës që paguhej ishte edhe taksa që merrej nga fajtorët e krimit dhe vrasjeve dhe në këtë kohë kjo taksë merrej në sasi prej 6.555 akçesh (Inalcik 1987: XXVII). Përveç kësaj, gjatë vitit 1455, në Vushtrri merreshin edhe me bujqësi dhe blegtori. Në këtë periudhë totali i të ardhurave nga qyteti i Vushtrrisë ishte 45.186 akçe.

Në Tahririn e vitit 1477, të ardhurat nga taksat u dhanë si Yekun[7]. Janë mbledhur gjithsej 3.796 akçe nën titullin "**Kıst-ı bazar maa niyabet-i vilayet**"( BOA MAD.d 16: 4/b)[8]. Gjatë kësaj periudhe taksa totale e mbledhur nga myslimanët dhe jomyslimanët në qytetin e Vushtrrisë ishte 23.936 akçe. Në tahririn e mëvonshëm, pra të vitit 1477, taksat e mbledhura nga myslimanët dhe jomyslimanët, të cilët jetonin në qytet, u regjistruan ndaras, por të ardhurat e tyre totale u shkruan së bashku. Sipas kësaj, në lidhje me taksat e paguara nga ana e myslimanëve kemi **"mezkûr Müslümanlar çift akçesi vermezler timara ekin ekenler öşrün verirler. Mezkûr nefs-i Vulçıtrın'da Müslümanların bağları vardır yılda sancak beyine dönümden dönüme dörder akça verirler sancak beyi ma'rifetiyle işbu vechle deftere kayd olundu" (BOA MAD.d 97: 3)**[9]. Siç kuptohet nga ky regjistër, myslimanët, të cilët posedonin vreshta obligoheshin me 4 akçe taksë në vit dhe kjo taksë i përkiste sanxhakbeut (udhëheqësit të Sanxhakut).

Në vitin 1485, jomyslimanët që banonin në qytet posedonin 1 vreshtë, 2 ara (zemin), 1 kullotë dhe një mulli dhe në këmbim të kësaj paguanin taksë në vlerë prej 150 akçe (BOA MAD.d 97: 3). Në bazë të kësaj, shuma e taksave të paguara nga myslimanët dhe jomyslimanët, të cilët jetonin në qytetin e Vushtrrisë në vitin 1485 ishin shkruar së bashku dhe në këtë kohë taksa në qytet paguhej në vlerë prej 28.548 akçesh.

Në regjistrin e vitit 1486 tatimi i përgjithshëm ishte shprehur si taksë e mbledhur nga raja myslimane dhe jomyslimane, e ashtuquajtur si "**hasıl bac-ı bazar ve niyabet ve duyûn"**[10] (BOA TT 22: 3; BOA MAD.d 97: 2**)**, ishte e regjistruar në totalë prej 26.204 akçesh.

---

[7] Të përgjithshme

[8] Të ardhurat nga shitjet në pazaret e Vilajetit

[9] Myslimanët nuk jepnin tatim të dyfishtë (çift akçe), mirëpo paguanin një të dhjetën e të mbjellave. Gjithashtu myslimanët kishin edhe vreshta të cilët për çdo hektarë jepnin nga katër akça udhëheqësit të sanxhakut, të cilat regjistroheshin.

[10] Të ardhurat nga përkujdesja dhe borgjet në Pazar.

| Viti | Taksat tregtare - industriale dhe administrative | | Drithëra, bishtajore, vreshtat dhe produktet e kopshtit | | Bujqësi-blegtori | Prodhimet | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 1455 | Taksa e tregtisë: 18.555 Taksa e bujqësisë: 6.555 | Gruri 355 | Elb, tërshërë, thekër 285 | Barëra shëruese 35 | Vreshta 135 | Koshere bletësh 25 | 45,186 |
| 1477 | Taksa e tregtisë dhe bujqësisë në Vilajet: 3.796 | | | | | | 23,986 |
| 1485 | Taksa e tregitsë dhe bujqësisë | | | | | | 28,548 |

*Tabela 2. Aktivitetet ekonomike dhe taksat në qytetin e Vushtrrisë*

Të gjitha të ardhurat e shtetit osman përcaktoheshin në bazë të sistemit timar[11], po ashtu këto të ardhura do të ndaheshin midis shumë administratorëve, në krye me Sulltanin. Të ardhurat e shtetit u klasifikuan në tri grupe. Të ardhurat e prodhuara nga grupi *has* ishin mbi 100 mijë akçe, grupi *zeamet* në mes 20-100 mijë akçeve dhe grupi *timar* deri në 20 mijë akçe (Önal 2013: 190). Në këtë mënyrë të ardhurat nga Sanxhaku ishin të ruajtura në defterët e Tahririt. Kështu, nga defterët e Tahririt është e mundur të mësohet për shpërndarjen e të ardhurave që i përkisnin qytezës së Vushtrrisë.

Të ardhurat e vitet 1477 dhe 1485 i përkisnin komandantit të Vushtrrisë Sinan Beut (BOA MAD.d 16: 4/b), ndërsa në vitin 1486 i përkisnin komandantit të Vushtrrisë, pra sanxhakbeut (BOA TT 22: 3). Siç shihet, të ardhurat nga qyteti i Vushtrrisë i takonin sanxhakbeut.

Bazuar në taksat e mbledhura nga qendra e Vushtrrisë, ne mund të mësojmë më tepër në lidhje me strukturën ekonomike të qytetit. Në këtë kontekst, fakti që taksat e pazarit (bac-ı bazar) gjatë vitit 1455 ishin mjaft të larta në taksën totale (18.555 akçe prej gjithsej 45.186 akçesh), është një e dhënë e rëndësishme që tregon qëndrueshmërinë tregtare. Sidoqoftë, ne shohim se taksat gjithashtu filluan të uleshin ndjeshëm gjatë periudhës

[11] Tokë e dhënë nga sulltani në Perandorinë osmane midis shekujve XIV dhe XVI, me një vlerë të ardhurave tatimore vjetore më pak se 20 000 akça.

së zvogëlimit të popullsisë, gjë që diskutuam më lart. Në vitin 1477 dhe më vonë, të ardhurat nga taksat e qytetit të Vushtrrisë u ulën përgjysmë, duke treguar se gjallëria ekonomike po dobësohej gradualisht. Megjithëse shihet se ka një aktivitet të vogël në lidhje me bujqësinë dhe blegtorinë midis artikujve të taksave, mungesa e ndonjë të dhëne mbi prodhimin tregon se Vushtrria ruan pamjen e një qyteti të vogël.

## Vushtrria si nahije

Nahije do të thotë administrimi i një rajoni apo i një zone gjeografike brenda sistemit administrativ osman (Şahin 2006: 306-307). Nahija, si njësi ushtarake dhe administrative në shtetin osman, del qysh në shek. XV (Şahin 2006: 307). Në këtë shekull shihet se një **liva** i referohet një qyteti, qyteze ose vendbanimeve të mëdha dhe vendbanimeve të tjera të lidhura me to, dhe ndonjëherë përdoret për zona që janë nën këto vendbanime (Gökbilgin 1964: 37).

Sipas defterit të Tahririt, fshatrat janë të regjistruara si *karjetun*, të cilat përbëheshin nga disa vendbanime ose familje. Madje ka pasur fshatra të cilat nuk kishin asnjë vendbanim (familje). Sipas *Tahririt* të vitit 1477 në Vushtrri, përkatësisht në fshatrat Dolna-Miriskol dhe Dubile kishte 1 shtëpi, në fshatin Glavin 2 shtëpi dhe në fshatin Vasileva gjendeshin 6 shtëpi. Në të njëjtin *Tahrir*, fshati Gotovishte kishte 73 shtëpi dhe fshati İstirbaç kishte 135 shtëpi. Gjatë vitit 1455, në rrethinën e Vushtrrisë, gjendeshin 118 fshatra. Në defteret e Tahririt ka të dhëna se disa nga fshatrat ishin të pabanuara, pra ishin pa banorë, midis tyre fshatrat Vratok (BOA TT.D 02M: 104), İsvinariçe (BOA TT.D 02M: 122), Gorna-İstoçenci (BOA TT.D 02M: 130), Gorna-Kudrin (BOA TT.D 02M: 134) dhe Rashani (BOA TT.D 02M: 155).

Fshatrat tjera që janë vendbanime përbëheshin nga 52 timare të cilat u përkisnin këtyre fshatrave dhe kursenin 327.728 akçe. Sipas defterit të *Tahririt* është e mundur të merren informacione për disa pronarë të timareve në qytetin e Vushtrrisë. Sipas kësaj, shumica e pronarëve të timareve ishin nga Sanxhaku i Shqipërisë, Vranjës, Vidinit, ose Ohrit. Arsyeja pse disa pronarëve të timarit u është dhënë tokë është cekur në Tahrir si "pamundësi që të bëjnë kryengritje" (BOA TT.D 02M: 82). Në librat e re-

gjistrit të vitit 1453 dhe 1456 është e regjistruar se i është dhënë timar edhe shërbëtorit të sadrazamit, Zagnos Pasha, si "Musai shërbëtori i Zagnos Pashës" (BOA TT.D 02M: 74).

Në vitin 1455 në fshatra u regjistruan 3.265 shtëpi, 348 beqarë dhe 91 vejusha. Gjithashtu në këtë kohë ceket se kanë ekzistuar edhe 4 kisha. E para ishte në rrethin e Lab (Llapit), të cilës nuk i është specifikuar emri. Në këtë kishë kishte 4 shtëpi, në kishën Isvet-i Variç të fshatit Buzovik kishte 15 shtëpi, në kishën Marko 2 dhe në kishën Diviç gjendeshin 2 shtëpi. Në zonat rurale të Vushtrrisë gjatë vitit 1455 ishin të regjistruar 3,721 familje të cilat i paguanin taksa shtetit.

Në regjistrin e vitit 1477 në rrethinën e Vushtrrisë kishte 27 fshatra, ndërsa në Tahririn e vitit 1485 kishte 18 dhe të vitit 1486 kishte 21 fshatra dhe të gjitha këto fshatra ishin të banuara.

Në vitin 1477, një pronar i timarit u regjistrua nën emrin "Timar-ı Kasım ser-asker Vulçıtrın" dhe ky pronar i timarit kursente 40.207 akçe. Në vitet 1485 dhe 1586 këto fshatra i ishin dhënë si **Has** i gjeneralit të rrethinës nën titullin "Hâssa-i Mirliva". Kështu në vitin 1485 ishin ruajtur 45.921 akçe dhe në vitin 1486 ishin 42.777 akçe.

Në fshatrat e Vushtrrisë gjatë vitit 1477 kishte gjithsej 655 familje, ndërsa prej tyre 512 ishin shtëpi, 128 beqarë dhe 15 të veja; në vitin 1485 ishin 602 familje, prej tyre 506 shtëpi, 61 beqarë, 31 të veja dhe 3 bashtina; në vitin 1486 ishin 583 familje, prej tyre 439 shtëpi, 77 beqarë, 25 të veja dhe 42 bashtina.

Brenda numrit të popullsisë së përmendur përfshihej edhe popullsia myslimane qoftë edhe e paktë. Regjistri i parë i popullsisë myslimane ishte bërë në vitin 1485, ku ishte bërë vetëm numërimi i përgjithshëm i myslimanëve në regjistrin e veçantë. Së pari, në vitin 1485, kur u regjistrua popullsia myslimane, në tahrire u dha vetëm numri i përgjithshëm i myslimanëve. Në këtë periudhë kishte 4 familje myslimane, ndërsa në fshatin Sudimli ishte një familje myslimane, në fshatin Shaliçe (Şaliçe) ishin dy familje dhe në fshatin Gostona ishte një familje. Në tahririn (regjistrin) e vitit 1486 ishin gjithsej 7 familje myslimane, ndër të cilat një në fshatin Sudimli, një në Goshobovcë (Goşobovce), katra në Shaliçe (Şaliçe) dhe një në Dresnik. Në vitin 1477, në qytetin e Vushtrrisë ishin

10 manastire me emrat si İsveti İspas, Fasine, İsveti Gorki, İsveti Yovan, Dunaviçe, İstraliçe, tjetër Fasine, İsveti Nikola, Tjeter İsveti Nikola dhe tjetër İsveti İspas (BOA MAD.D 16: 5). Nga këto, në të gjitha manastiret kishte nga një familje, përveç në manastirin Fasine (BOA MAD.D 16: 5).

Në vitin 1485, në qytetin e Vushtrrisë gjendeshin 10 manastire si Isveti Ispas, Radovine, Isveti Gorki, Isveti Yovan, İstraliçe İsveti Pavala, Tjetri Radovine, İsveti Nikola, Tjeter İsveti Nikola, Kardiçe dhe İsveti İspas (BOA MAD.d 97: 3).

Në secilin manastir regjistrohen nga 1 shtëpi dhe rendimenti i përgjithshëm i këtyre manastireve është 2.934 akçe. Prej këtyre 10 manastireve gjatë vitit 1486, 2 prej tyre ishin bosh (pa banorë). Në manastire të tjera kishte nga 1 shtëpi, kurse të ardhurat e këtyre manastireve ishin 5,556 akçe.

Në tjetër hapësirë banuese e pjesës rurale të Vushtrrisë ishte Bashtina, e cila ndodhej brenda kufijve të fshatrave dhe fushave bujqësore (mezralar). *Mezra* janë zona bujqësore, përgjithësisht të papopulluara. *Mezra* është zonë e punueshme afër fshatit, pra është zonë e kultivuar që gjendet në fshat (İnalcık, 1987: XXIX) ose janë zona të punueshme të cilat janë të përjashtuara nga raja (İnalcık 1987: XXIX).

Në regjistrat *Tahrir* të vitit 1455 në Vushtrri u regjistruan 8 zona bujqësore (Mezra). Fakti që këto zona nuk u përdorën si zona banimi, por janë shkruar vetëm rendimentet totale dhe mbishkrimi "mezkûr köyün ekinliğidir - të mbjellat e fshatit të lartpërmendur" nën fshatrat e Bolhinubit (BOA TT.D 02M: 73).

Në vitin 1477 ekzistonte vetëm një zonë bujqësore, zona e Kameneglave, të cilën e kultivonin fshatarët e fshatit Istirbaç. Pra, gjatë shek. XV, në rrethin e Vushtrrisë shihet që *mezra* (zona bujqësore) është përdorur si tokë e punueshme dhe kjo na tregon se nuk kanë qenë zona banimi. Në regjistrat e mëvonshëm të Tahririt nuk janë të cekur mezrat (zona bujqësore).

Kurse bashtina (toka) janë fermat të cilat gjenden në pronësi të jomyslimanëve. Në Perandorinë Osmane ekzistonin dy lloje bashtinash: bashtina e rajës dhe pronarët e shërbimit ushtarak (İnalcık 2014: 177).

Bashtina e rajës nuk kishte dallim shumë nga fermat të cilat i posedonin myslimanët. Dallimi i vetëm ishte se ishin në pronësi të jomyslimanëve (Emecen 1992: 135-136).

Edhe nëse këto toka kalonin në duart e myslimanëve, ata përsëri duhej të paguanin taksën. Tokat e pronarëve ushtarak ose tokat e vojnukëve ishin të fermave të cilët ishin të përjashtuar nga taksat dhe angazhoheshin në bujqësi.

Në regjistrat e vitit 1455 nuk ka asnjë informacion në lidhje me (Baştina) tokat. Në *Tahririn* e mëvonshëm të vitit 1477, nuk dihet se sa kanë marrë tatim nga Baştina (tokat) në total për shkak se të gjitha tatimet që merreshin nga fshatrat si Palojine, Gotoshive dhe Radovic merreshin nën të njëjtin titull si "ispenç maa baştina" (taksa e mbledhur nga Perandoria Osmane nga qytetarët e krishterë që merreshin me bujqësi). Sidoqoftë, mund të themi se ato janë të tatueshme pasi ato i nënshtrohen tatimit si Rajës. Në *tahririn* e vitit 1485, bashtinat ishin regjistruar si një titull i veçantë. Janë gjithsej 3 bashtina në këto vite, 2 në fshatin Kraçe dhe 1 në fshatin Radivjovce. Në vitin 1486 ishin regjistruar gjithsej 41 bashtina.

*Tabela 3. Popullsia në qytetin e Vushtrrisë*

| **Jomyslimanët** | | | | **Myslimanët** | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| **Vitet** | **Familje** | **Të pa martuar** | **Të ve** | **Bashtina** | **Murg** | **Mysliman** | **Totali** |
| 1455 | 3.265 | 348 | 91 | | 17 | | 3.721 |
| 1477 | 512 | 128 | 15 | | | | 655 |
| 1485 | 506 | 61 | 31 | 3 | | 4 | 605 |
| 1486 | 439 | 77 | 25 | 42 | | 8 | 583 |

Edhe pjesa rurale e Vushtrrisë, sikurse në qendra e qytetit, pësoi një rënie të madhe të popullsisë ndërmjet viteve 1455-1477. Por arsyeja kryesore e rënies së numrit të popullsisë është zvogëlimi i numrit të fshatrave.

## Struktura ekonomike

Në periferinë e qytetit të Vushtrrisë gjatë shek. XV më së shumti prodhoheshin drithërat dhe bishtajoret. Nga produktet e drithërave më së shumti kultivoheshin gruri, elbi, tërshëra dhe thekra. Njësi matëse e tyre ishte lokna (lexohet edhe si lokne dhe lukna) dhe kjo njësi matëse është një nga njësitë matëse të drithërave që përdorej në gjeografinë e Ballkanit dhe e kishte vlerën e 7-8 të kilos së Stambollit (Ünal 2018: 24).

Përveç drithërave dhe bishtajoreve, shihet se prodhimi i produkteve industriale si pëlhura e lirit dhe pambuku zinte vend të rëndësishëm në zonat rurale të qytetit të Vushtrrisë.

Të ekzistuarit e taksave për derra dhe koshere të bletëve është tregues së këtu është zhvilluar edhe blegtoria.

| Viti | Drithëra | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | Gruri | | Tërshëra, elbi | | Thekër | | Grashinë | | Lloj gruri | |
| | Lukna | Akça | Lukna | Akça | Lukna | Akça | Lukna | Akça | Lukna | Akça |
| 1455 | 3101 | 46515 | 3169 | | 123 | 1230 | 247 | | 1634 | 16340 |
| 1477 | 593 | 8280 | 589 | 5213 | 65 | 685 | | | 80 | 510 |

| Viti | Bishtajoret | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | Thjerrëzat | | Meli | | Fasule të gjera | |
| | Lukna | Akça | Lukna | Akça | Lukna | Akça |
| 1455 | 405 | 6075 | 307 | 3070 | 172 | 2580 |
| 1477 | 7 | 61 | 14 | 160 | 19 | 126 |

*Tabela nr.4 Prodhimi i drithërave dhe bishtajoreve në qytetin e Vushtrrisë*

Siç shihet në tabelën e mësipërme, një rënie e përgjithshme vërehet në prodhimin e drithërave dhe bishtajoreve nga viti 1455 në vitin 1477. Arsyeja kryesore për këtë ulje është pa dyshim ulja e numrit të fshatrave. Përderisa në vitin 1455 Vushtrria i kishte 118 fshatra, ulja e këtij numri në 27 gjatë vitit 1477 e shpjegon arsyen e uljes së prodhimit të drithërave në fshatrat e saj.

| Vitet | Produkte tregtare dhe industriale | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | Mulli | Thëngjill | Dru | Pambuk | | | | |
| 1455 | 10.815 | - | - | - | | | | |
| 1477 | 695 | 15 | 1054 | 340 | | | | |

| Vitet | Vreshta dhe Kopshti | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | Liri | Fruta të freskëta | Perime | Shalqi | Hudhra dhe Qepe | Kopshte | Çabur | Akçe |
| 1455 | 2683 | 867 | - | 2378 | 199 | 1511 | 2511 | - |
| 1477 | 2380 | 409 | 542 | 354 | - | - | 112 | 2335 |

*Tabela numër 5. Produkte tregtare dhe industriale në rrethin Vushtrrisë – prodhimi i vreshtave*

Siç shihet në Tabelën nr. 5, arsyeja e uljes së produkteve industriale, vreshtave dhe produkteve të kopshtit, siç përmendëm më lart, është ulja e numrit të fshatrave gjatë viteve 1455-1477. Për më tepër, kur krahasohen njësitë prodhuese të dy *tahrireve,* vërehet një ndryshim në produktet në qytetin e Vushtrrisë.

Përderisa produktet si druri, qymyri, pambuku dhe perimet nuk prodhoheshin në vitin 1455, këto njësi prodhimi u gjetën në vitin 1477.

Në vitin 1455, në qytetin e Vushtrrisë nga 118 fshatra, 46 prej tyre merreshin me blegtori dhe merrej taksë për koshere të bletëve. Në *tahririn* e këtij viti, në të gjitha fshatrat e qytetit të Vushtrrisë nga kosheret e bletëve janë mbledhur një total prej 2.432 akçesh. Në vitin 1477, bletaria u bë në 15 fshatra nga 27 fshatra dhe në këtë datë u mor taksë në shumë prej 976 akçesh. Nuk ka ndonjë të dhënë që gjatë vitit 1455 janë marrë me mbarështimin e derrave, ndërsa gjatë vitit 1477 nga mbarështimi i derrave është mbledhur taksë në total prej 434 akçesh.

Siç dihet, mulliri është vendi ku bëhet bluarja e drithit. Nëse mulliri lëviz me fuqinë e ujit, quhet *"âsiyâb"* Në bazë të dhënave shohim se këto tatime gjatë vitit 1455, janë regjistruar veçmas si mulli dhe *âsiyâb*. Në vitin 1455, nën emrin e *"hasıl-ı asiyab"*, u mblodh tatim në vlerë prej 7.205 akçesh. Po në të njëjtin vit, nga mulliri janë mbledhur 3.575 akçe dhe nga **mulliri i shajakut (kebe degirmen**) janë mbledhur në total 35 akçe.

Në tabelën e mësipërme (Tabela-4), këto të ardhura tatimore jepen në total nën titullin e mullirit. Në vitin 1455, në zonat rurale të qytetit, nga kjo taksë u morën në total gjithsej 10.815 akçe. Në vitin 1477 taksat u mblodhën nën titullin mulliri i *rea âsiyâb* dhe *kebe âsiyâb*. Taksat e

mbledhura nën titullin mulliri i *rea âsiyâb* ishin 615 akçe, kurse ato të *kebe âsiyâb* 80 akçe. Në këtë vit, në qytetin e Vushtrrisë, u mblodhën 695 akçe tatim.

Një tjetër taksë që është mbledhur në Vushtrri është edhe tatimi i të mbjellave, ose një e dhjeta e të mbjellave (1 e10). Njësia e matjes së të mbjellave është *çabur/çobor*, një njësi matëse e përdorur për substanca të lëngshme (Arıkan 1996: 9). Në vitin 1455, u mblodhën 1511 akçe nën titullin *"hasıl-ı bağ*[12]*"* dhe 2.511 akça u mblodhën nën emrin *"öşr-i bagat*[13]*"*. Më 1577, nën titullin e *"öşr-i bağat-ı reaya*[14]*",* gjithsej u tatuan 2.335 akçe në zonat rurale të Vushtrrisë. Përveç këtyre, në vitin 1477, nën titullin *"hasıl-ı çayır"*[15]*,* u regjistruan 3 pjesë dhe 115 tatime zyrtare.

Përveç këtyre taksave të marra nga jomyslimanët, taksë tjetër që merrej nga shtëpitë, beqarët, të vejat dhe të martuarit ishte edhe taksa që merrej nga punimi i tokave (ispenç). Taksa *ispenç* është një taksë e cila merrej nga popullsia jomyslimane (İnalcık 2001: 177). Kjo taksë u zbatua në përgjithësi në Perandorinë Osmane, kryesisht në rajonet kufitare të Ballkanit, dhe përgjithësisht vlerësohet me njëzetepesë akçe (Ercan 1991: 386). Nga familjet jomyslimane në Vushtrri, në vend të taksës për familje ose taksa e dyfishtë (çift resmi), merrej taksa për bashtina. Taksa e bashtinës ishte 6 akçe. Përveç kësaj, jomyslimanët e martuar, të cilët kursenin më pak tokë sesa nim çift[16], të cilët u regjistruan si *bennak* dhe përgjithësisht taksa u ngarkua me 1 akçe për 2-5 hektarë. Pra, nga të pamartuarit ose *Mücerred* mblidheshin 25 akçe, kurse 6 akçe nga gratë e veja. Këto taksa të mbledhura nga jomyslimanët në qytetin e Vushtrrisë ishin 86.919 akçe në vitin 1455 dhe 17.572 akçe në vitin 1477. Për më tepër, taksa e mbledhur nën emrin *niyabet* ishte 3154 akçe në vitin 1455 dhe 35 akçe në vitin 1477. Nuk ka asnjë të dhënë në lidhje me këtë taksë në *tahrirat* e mëvonshëm.

[12] Të ardhura nga vreshtaria.

[13] Të mbjellat e kopshteve.

[14] Të mbjellat nga kopshtet e jomuslimaneve.

[15] Të ardhurat nga livadhet.

[16] Ata të cilët kishin pak tokë.

Mund të thuhet se bujqësia dhe blegtoria përbëjnë jetën ekonomike të pjesës rurale të qytetit të Vushtrrisë. Përveç kësaj, ekzistenca e produkteve industriale me bazë bujqësore (Industria Bujqësore) tërheq vëmendjen gjithashtu. Në këtë aspekt, qyteti i Vushtrrisë si njësi banimi kishte kapacitet për të ushqyer popullsinë e saj të asaj kohe.

## Përfundim

Pas pushtimit nga Mehmedi II, në vitin 1455, administrimi i Vushtrrisë ishte në cilësinë e sanxhakut. Mund të themi se gjatë vitit 1455 e deri në vitin 1486 qyteti i Vushtrrisë nuk u zhvillua si qendër e sanxhakut. Vushtrria gjatë këtyre viteve ishte më shumë një qendër ushtarake. Sidoqoftë, themelimi i lagjeve në qytet në vitin 1486 është e dhënë e rëndësishme për zhvillimin e tij. Qyteti i Vushtrrisë në mes të shek. XV përbëhej nga një njësi administrative me gjithsej 118 fshatra.

Megjithëse nuk kishte popullsi myslimane në qytetin e Vushtrrisë gjatë vitit 1455, në *tahriret* e vitit 1477, del se në qytet jetonin 45 familje myslimane, 43 në vitin 1485 dhe 43 në vitin 1486. Për më tepër, në fshatrat e Vushtrrisë gjatë vitit 1485 kishte 4 familje myslimane dhe gjatë vitit 1486 kishte 8 familje myslimane.

Në këtë punim është provuar që të paraqitet struktura ekonomike e qytetit të Vushtrrisë gjatë shek. XV, në përputhje me regjistrat e tahririt. Tatimet e mbledhura nga statusi juridik i jomyslimanëve, tatimet e marra nga prodhimi dhe statistikat e këtyre taksave na ofrojnë informata në lidhje me qytetin. Diversiteti i prodhimit bujqësor dhe ekzistenca e veprimtarive industriale janë treguesit më të rëndësishëm se qyteti i Vushtrrisë kishte potencial ekonomik të vetëmjaftueshëm.

**Referenca**

Dokumentet e arkivore
BOA, TT.d 02M
BOA,TT.d 1048
BOA, MAD.d 16
BOA, TT 22
BOA, MAD.d 97
BOA, TT.d 1081/1

**Punimet kërkimore**

- Arıkan, Z. (1996). Tahrir Defterlerinde Geçen Deyimler. Osmanlı Araştırmaları. C. XVI, s.1-13.
- Aruçi, M. (2013). Vulçıtrın. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yay, C.43,S.132-134.
- Barkan, Ö. L. (1950). Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskan Ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler. İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası, C. XIII, s. 56-79.
- Bilge, S. M. (2000). Macaristan'da Osmanlı Hakimiyetinin Ve İdarî Teşkilatının Kuruluşu Ve Gelişmesi. OTAM, Sayı 11, s.33-81.
- Çalık, S. (2005). Çirmen Sancağı Örneğinde Balkanlar'da Osmanlı Düzeni (15.-16. Yüzyıllar). Bosna-Hersek Dostları Vakfı Yay. Ankara.
- Emecen, F. (1992). Baştina. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., C.5, İstanbul, s.135-136H. ALACA
- Ercan, Y. (1991). Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayri Müslümlerin Ödedikleri Vergiler Ve Bu Vergilerin Doğurduğu Sosyal Sonuçlar. Belleten, C.LV, S.212-214, TTK, Ankara, s.371-391.
- Göyünç, N. (1997). Hane. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yay.,C.15, s.552-553.
- Hoca Sadettin Efendi (1979). Tacü't-Tevarih (haz. İ. Parmaksızoğlu), Kültür Bakanlığı Yay.,C.3, İstanbul .
- İnalcık, H. (1987). Hicrî 835 Tarihli Sûret-i Defter-i Sancak-i Arvanid, TTK, Ankara.

- İnalcık, H (1995). Eyalet. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yay C. 11, s.549-550.
- İnalcık, H. (2001). İspence. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfi Yay C.23, s.177.
-İnalcık, H. (2014). Fatih Devri Üzerinde Tetkikler Ve Vesikalar-I, TTK, Ankara.
- Kiel, M. (2000). İskeçe. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., C.22, İstanbul, s.553-555.
- Küçükaşçı, M. S. (2010). Şehir. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., C.38, İstanbul, s.441-446.
- Önal, M. A. (2013). Osmanlı Müesseseleri Tarihi. Fakülte Kitabevi, Isparta.
- Şahin, İ. (2006). Nâhiye. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C.32,Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul, s.306-308.
- Şahin, İ. (2009). Sancak. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., C.36, s.97-99.
- Tuncer, T. (1991). Anadolu'nun Tarihi Coğrafyasına Giriş I, Anadolu'nun İdari Taksimatı, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara.
- Ünal, M. A. (2018). Osmanlı Dönemi Balkan Ekonomisi, "Rumeli Sancaklarında Ölçüler Ve Tartılar". Gece Kitaplığı, Ankara, s.1-73.
- Vırmıça, R. (1999). Kosova'da Osmanlı Mimari Eserleri-I. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara

*Përktheu nga turqishtja:*
***Egzon Gërguri***

Prof. dr. Hysen MATOSHI

# MASAKRA E PRAPASHTICËS SIPAS KËNGËVE POPULLORE

**Abstrakt:**
Para 100 vjetësh, në malësinë e Gollakut të Prishtinës, përkatësisht në fshatin Prapashticë dhe në fshatrat përreth (Keqekollë, Nishec, Ballaban, Sharban etj.) u bë njëra ndër masakrat më të tmerrshme në historinë e shqiptarëve, e njohur si masakra e Prapashticës. Të dhënat historike dhe kujtesa popullore e identifikojnë këtë ngjarje si njërën ndër më makabret në historinë e krimeve mbi shqiptarët të bëra në shekullin XX. Forcat serbe, duke e shfrytëzuar edhe dimrin e ashpër, ndërmorën një ofensivë vrastare me qëllim që të spastronin etnikisht këto fshatra. Ndonëse për një kohë të gjatë historiografia e jonë nuk e kishte të mundur ta trajtonte këtë ngjarje në dritën e së vërtetës historike, duhet thënë se kujtesa popullore, duke përfshirë edhe këngën popullore si një dimension të rëndësishëm të saj, e ka mbajtur gjallë ndër breza këtë pjesë të historisë sonë tragjike dhe të mohuar padrejtësisht. Në këtë punim mëtohet të trajtohet vetëm dimensioni i këngës popullore kushtuar kësaj masakre.

***Fjalë kyçe:*** *masakër, Prapashticë, janar 1921, kënga popullore, politika serbe, Nazim Gafurri, Mulla Adem efendiu*

Kohët e fundit, kur po bëhet një debat i gjerë lidhur me atë nëse duhet të rishkruhet pjesërisht apo rrënjësisht historia jonë kombëtare, pothuajse fare nuk merret parasysh një gjedhe e kujtesës sonë historike, e cila, për dallim nga historitë e shkruara, kishte gjetur oralitetin si trajtë komunikimi dhe për dallim nga këndvështrimi autorial, e në mjaft raste ideologjik, i porositur e anues në paraqitjen e ngjarjeve, të faktorëve dhe të personaliteteve historike, si trajtë e një historie popullore do të transmetonte nga goja në gojë esencat e të ndodhurave, kuptohet pa një mundësi saktësimi e detajimi të fakteve, të statistikave etj. Katër vëllime me rreth 2000 faqe këngësh popullore historike shqiptare, të botuara nga Instituti Albanologjik, që përfshijnë periudhën nga Lufta e Kosovës e vitit 1389 e deri te Lufta e Dytë Botërore, përbëjnë historinë të cilën kombi ynë e ka shkruar në mendjen e tij dhe e ka transmetuar nga brezi në brez. Këto këngë, përveçse art - pra shprehje e shpirtit krijues të gjeniut popullor - janë edhe histori, dëshmi të së kaluarës. Përqendrimi në esencat e zhvillimeve a të veçorive të personaliteteve të historisë sonë, jo një herë, i ka bërë këngët popullore historike të pazëvendësueshme si shprehëse të gjakimeve tona kombëtare, të sukseseve e të dështimeve dhe, në mënyrë të veçantë, të fatkeqësive historike që e kanë goditur kombin shqiptar në vijimësi, e sidomos gjatë 150 vjetëve të fundit. Madje, sa herë u janë kushtuar tragjedive tona kombëtare, këto këngë janë konceptuar edhe si një homazh, si shprehje dhembjes kolektive dhe si protestë ndaj mizorisë barbare të okupatorit. Historia e këtillë nuk mund ta anashkalonte njërën ndër mizoritë më të mëdha të shekullit të kaluar, të bërë nga forcat pushtuese serbe mbi popullatën shqiptare dhe të njohur si *Masakra e Prapashticës*[1].

Duhet theksuar faktin se kujtesa jonë popullore për këtë ngjarje është më e shumanshme sesa ajo që shfaqet në këngët tona historike. Nuk ka pasur të moshuar të trevave të Gallapit e të Llapit që të mos kishte dëgjuar rrëfimet për yrrfinë e ndërmarrë në Prapashticë, Keqekollë e në fshatra

[1] Të dhënat për këtë masakër flasin për një numër prej më shumë se një mijë e pesëqind të vrarësh. Për më tepër shih: Ramadan N. Ibrahimi, *Masakra në Prapashticë dhe Keqekollë (janar 1921)*, botimi i dytë, Prishtinë, f. 29; Ramadan N. Ibrahimi, *Masakrat serbe në Malësinë e Gallapit në janar të vitit 1921*, në "Gallapi gjatë rrjedhave të historisë", Prishtinë, 2010, f. 153-154.

të tjera përreth. Madje, ndodhte që edhe periodizimi kohor në anën Gallapit të bëhej duke i ndërlidhur ngushtë zhvillimet me këtë ngjarje që la gjurmë të pashlyeshme në kujtesën popullore. Kështu, shprehjet si *"koha kur u gri Prapashtica", "kur e prenë shkijet Prapashticën", "kur e faruen deri në nja Prapashticën"* etj. ishin formula ligjërimi të evokimit të dhimbjes në odat e atyre që i kishin parë rezultatet politikës ngjethëse serbe të spastrimit etnik.

Në këngët tona historike, pavarësisht nëse i kushtohen enkas ngjarjes, apo personaliteteve që ndërlidhen me të, ka të dhëna me interes për masakrën e janarit të vitit 1921. Ka pasur edhe sprova autoriale, madje të suksesshme, të këngës për këtë ngjarje, të shkruara në frymën popullore, gjithnjë të frymëzuara nga kujtesa e atyre që i kishin përjetuar këtë ngjarje.

Përshkrimet e tmerreve të bëra mbi popullatën e pambrojtur, e cila jetonte në tokën e saj, janë vërtet tronditëse. Madje, të mos ishin krimet e fundit që i bëri Serbia mbi shqiptarët e Kosovës, nuk do të ishte punë gjithaq e lehtë të besohej vërtetësia e tyre. Gjeniu popullor i ka përjetësuar ato skena tragjike nëpërmjet vargjeve të këngëve, sikundër, bie fjala, në *Këngën e Mursel Igrishtës*:

*Shumë po i therrin katilat me thikë,*
*Shum e gruan atë ditë e kanë mytë.*
*Edhe ato pshtue çka janë kanë,*
*Çka u vyen jeta n'kit dyje me kanë,*
*Metë medet me zorrë nëpër kamë!?*
*Po dushmanat me kta nuk pe lanë*
*Thminë e vogël ata qi i kanë nxanë,*
*Thminë e vegjël, o, haj medet,*
*E pej trive dej n'dymdhet vjet,*
*N'ni livadh errfija po i qet,*
*Sa për sherr ni sanë kish pas metë;*
*Paj me pa, gjakpirsat çka bajnë,*
*Okolla sane thminë po i vegojnë;*
*Ja kanë dhanë zjermin, haj medet,*
*Ah, ç'po digjen sabija e shkretë!*

*E xhuma ajo ditë a qillue,*
*Me pa shkiet çka kanë marue,*
*Fill n'xhami katilat janë shkue,*
*Edhe burrat aty qi qillojnë,*
*Te tanë renë qi po i pushkatojnë.*[2]

Masakrimi i grave shtatzëna, duke hedhur baste për gjininë e fëmijës që mbanin, djegia mizore e fëmijëve të vegjël, vrasja e burrave, madje edhe në objekte fetare - në xhami, janë skena të përsëritura për njëqind vjet të shtypjes më të egër që njohu koha moderne. Mbase këto vargje edhe mund të mos besoheshin, të çmoheshin për hiperbolizime artistike, sikur të mos i vërtetonte, një për një, përvoja e luftës së fundit. Kujtesa e atyre pak shqiptarëve të kësaj treve që e mbijetuan këtë masakër dhe sidomos kujtesa e banorëve të fshatrave përreth, të cilët vajtën pas plojës në Prapashticë dhe e panë me sytë e tyre njërën ndër pamjet më tronditëse në historinë e krimeve i vërteton katërçipërisht të gjitha to që kishin ndodhur në janarin e vitit 1921. Vrasja fizike e shqiptarëve të kësaj treve, nga këngëtari popullor është kënduar mjeshtërisht edhe si vrasje e identitetit të tyre, vrasje e ditës së tyre të shënuar në planin fetar, vrasje në objektin që shenjon identitetin e tyre, vrasje makabre e hoxhës së fshatit, Mulla Ademit[3], me gjithë familjen e tij si përfaqësues emblematik i këtij identiteti.

Përshkrime që shfaqin përmasën tmerruese të krimeve gjejmë edhe *Këngën për Nazim Gafurrin*, i cili ishte ndër të parët që bëri veprime të organizuara për ta internacionalizuar fatkeqësinë e shqiptarëve nën robërinë serbe, nëpërmjet fuqisë mediale të atëhershme. Përveçse, në mënyrë

[2] *Këngë popullore historike, vëllimi IV,* redaktuan dhe përgatitën për botim: dr. Adem Zejnullahu, d. Fazli Syla, dr. Rrustem Berisha, dr. Sadri Fetiu dhe mr. Jahir Ahmeti, botoi Instituti Albanologjik, Prishtinë, 2007, f. 82 -83.

[3] Lidhur me personalitetin e Mulla Ademit dhe vrasjen e tij e të familjes së tij, sikundër edhe lidhur me të dhëna që flasin për një trashëgimi të begatë intelektuale të tij, shih punimin *Personaliteti i Mulla Adem ef. Emërllahut - Keqekollës (1850- 1921)* të autorit Nuridin Ahmeti, botuar në "Takvimi", nr. 43, Bashkësia Islame e Kosovës, Prishtinë, 2012, f. 314-328.

të sintetizuar, këto pamje janë përshkruar me mjete më të zgjedhura shprehëse:

*Tri katune shkiet i kanë shkrumue,*
*Burra e gra i kanë pushkatue.*
*Shumë kanë therë, more, haj medet,*
*thminë e vegjël n'zjerm i kanë djegë;*
*Keqekollë e Prapashticë,*
*S'janë pshtu letë as n'Koliq!*[4]

Pas informimit të fuqive evropiane për këtë veprim çnjerëzor, udhëheqësit e tyre, sipas këngës popullore, përfundojnë se, po të jenë të vërteta të gjitha këto të pabëra mbi popullatën e pambrojtur shqiptare, Serbia nuk do ta meritonte që ta sundonte Kosovën. Ardhja e delegacionit evropian në Prishtinë, për t'i vërtetuar shkrimet e gazetës dhe shkuarja e tij në vendin e ngjarjes, do të shkaktonte habi të paparë. Skena është tmerruese për vetë të dërguarit:

*N'Keqekollë kur kokan shkue,*
*Po i gjajnë shpijat hala tuj timue,*
*Po i gjajnë gjenazet hala pa vorrue,*
*Sheja t'thmive qi i kishin shkrumue!*
*Kqyre te tanë kokan trishtue…*[5]

Dy vargje nga *Kanga e Nazim Gafurrit* shprehin tërë përmasën e absurditetit të veprimeve gjakatare serbe mbi këtë popullatë. Nëpërmjet pak fjalëve përshkruhet karakteri i autorëve të krimit dhe habia e përfaqësuesve të Evropës, të cilët, sipas këngës, kur ndodhen para pamjeve më tmerruese, e vënë në dyshin edhe mundësinë që këtë ta ketë bërë dora e njeriut:

*Gjinja e Avropës be po bajnë,*
*Kurr insan kta gjin s'kokan kanë;*[6]

---

[4] *Këngë popullore historike,* vëllimi IV,…, po aty, f. 253.
[5] Po aty, f. 254.
[6] Po aty, f. 246.

Gjeniu popullor, duke nuancuar kuptimisht shprehjet ***gjin*** dhe ***insan***, sikur vë në pah përdallimin ndërmjet formës së llojit njerëzor dhe përmbajtjes së tij - njerëzisë. Jo çdo njeri i kuptimit të parë, atij fizik, i plotëson konditat që të quhet *njeri* edhe sipas kuptimit të dytë, që parakupton qenien e pajisur me mendjen, me normat shoqërore e të moralit. Shprehja *"kta gjin"* këtu nënkupton tërësinë grupore, popullin, i cili me veprimet e veta makabre nuk meriton të quhet insan. Në etnopsikologjinë e kësaj treve shprehja *insan* ka shënuar nivelin më të lartë të njerëzisë. Madje, kjo gradë është edhe më e lartë se grada e pashait, bie fjala. Kujtojmë frazeologjinë *"Pashë bahesh, po insan nuk bahesh"*.

Politika serbe, e ndodhur para fakteve të padiskutueshme të masakrës së bërë në sytë e botës, do t'i bënte bisht përgjegjësisë së saj reale, duke e shpallur këtë veprim si diçka që kishte ndodhur jashtë urdhrave të saj dhe si akt të përgjegjësisë individuale. Në këtë vijë, gjithnjë sipas këngës popullore, mbreti Aleksandër, në sy të delegacionit, do të shprehte gatishmërinë kinse për t'i hetuar këto veprime dhe për t'i ndëshkuar kriminelët, por kjo ishte vetëm një dredhi, të cilën politika serbe e zbatoi me sukses gjatë gjithë historisë, e cila formalisht i dënonte krimet e tilla, e, në të vërtetë, i dekoronte zbatuesit e tyre. Megjithëse ndërmarrjet e Serbisë në Kosovë gjithnjë kanë qenë institucionale, pastaj edhe të frymëzuara nga Kisha Ortodokse Serbe, të programuara nga njerëzit më të ditur - nga akademikë të njohur serbë hartues të elaborateve për shfarosjes e shqiptarëve dhe të zbatuara nga mekanizma shtetërorë ushtarakë, duke pasur në krah edhe sponsorizuesen e synimeve të saja grabitqare - Rusinë cariste e më vonë edhe atë komuniste e postkomuniste, Serbia asnjëherë dhe, madje as në luftën e fundit, nuk ka dhënë llogari si shtet; gjithnjë përgjegjësinë e ka zhvendosur fillimisht tek individët, për ta mohuar më vonë krejtësisht. Lufta e fundit është dëshmia më e mirë për këtë: pikësëpari është mohuar përgjegjësia shtetërore e Serbisë, është relativizuar skajshmërisht edhe përgjegjësia individuale e udhëheqjes serbe, është bërë egalitarizimi i padurueshëm ndërmjet kriminelit dhe viktimës dhe, përfundimisht, sikundër e kemi në rastin e raportit të Dik Martit, propaganda serbe ka kaluar në ofensivë për ta zhvendosur krejtësisht fajin tek popujt që pësuan nga politika e saj.

A është e gjithë kjo metamorfozë e së vërtetës historike vetëm rezultat i shkathtësisë politike serbe? Besoj se jo. Pjesë e këtij deformimi është edhe kontributi ynë, heshtja jonë për të gjitha këto krime serbe, zëri ynë i mekur, mungesa e një strategjie kombëtare e të një bashkëveprimi për ta plasuar të vërtetën kudo në botë. Jemi mjaftuar, sikundër e thotë Demir Krasniqi, autor i një kënge kushtuar kësaj ngjarjeje tronditëse, me një komunikim vesh më vesh dhe pa qenë gati ta ngrejmë zërin e së vërtetës:

*Ngoni shokë edhe ju vllazni*
*Po jau knoj ni kangë n'sharki,*
*Nuk asht kangë për dashni,*
*Kjo asht kangë për histori*
*Që ka ndodhë te na n'malësi*
*Nuk asht rren more as trillim,*
*Por asht ngjarje me plot trishtim,*
*Që dej tash mbet anonim,*
*Se shumë kush nuk pat guxim*
*Të vërtetën ta qes n'shesh,*
*Por asht shku pej veshit n'vesh.*
*Si kanë ditë me tregu t'vjetrit*
*Nëpër oda t'njani tjetrit.*[7]

E vërteta historike e ruajtur përgjatë shekujve në epikën tonë popullore, në ditët e sotme, është e udhës të marrë dimensionin e vërtetimit shkencor faktografik, nëpërmjet kërkimit arkivor e dokumentar, si dëshmi të shkruara të kohës. Të dhënat e pakta dhe heshtja e gjatë e kanë lënë të pandriçuar sa duhet këtë pjesë të historisë sonë të dhimbshme. Kënga popullore është një dëshmi e kujtesës së patretshme kolektive dhe si e tillë edhe një burim relevant për të qartësuar karakterin e kësaj mizorie.

Për të hedhur dritë mbi hijet e të masakruarve të Prapashticës e të fshatrave përreth Nazmi Gafurri dha gjithçka pati nga mirëqenia e tij, dha edhe jetën e vet. Tani është koha që këtyre klithmave të trishta, që plot

[7] Cituar sipas librit të Ramadan N. Ibrahimit, *Masakra në Prapashticë dhe Keqekollë, (janar 1921)*, botimi i dytë, Prishtinë, 2010.

një shekull thërrasin për drejtësi, t'ua huazojmë zërin tonë. Të mos harrojmë se në një kohë tjetër, në një kohë të vështirë, këngëtari popullor nuk ngurroi që ta thoshte të vërtetën, e tha edhe me çmimin e jetës së vet, duke e vajtuar këtë tragjedi nëpërmjet vargjeve të këngës lapidare.

Institucionet e Kosovës, duke e reduktuar gjenocidin serb vetën në luftën e fundit, sikur po anashkalojnë akte të rëndësishme pararendëse të veprimeve shfarosëse të planifikuara të Serbisë ndaj shqiptarëve. Ndonëse ka kaluar një kohë e gjatë, krimet e këtilla, si vepra të rënda kundër njerëzimit, nuk vjetrohen asnjëherë. Më parë se sa kryesit e kësaj vepre është e rëndësishme të identifikohet, të vërtetohet shkencërisht dhe të dënohet moralisht kjo praktikë shekullore e spastrimit etnik që po bëhet ndaj një kombi autokton sikundër janë shqiptarët në viset e tyre.

Mr. Besim MEHMETI

## DOKUMENTI I VËLLAZËRISË NJERËZORE

Asambleja e Përgjithshme e Kombeve të Bashkuara miratoi një rezolutë që shpall 4 Shkurtin e çdo viti si *'Dita Ndërkombëtare për Vëllazërinë Njerëzore'*. Komuniteti ndërkombëtar do të shënojë Ditën Ndërkombëtare për Vëllazërinë Njerëzore çdo vit duke filluar nga ky vit 2021. Iniciativa për të shënuar një ditë të tillë u prezantua nga Emiratet e Bashkuara Arabe, Bahrejni, Egjipti dhe Arabia Saudite.

Rezoluta pranon takimin historik midis Shenjtërisë së Tij Papa Françeskut dhe Imamit të Madh të Al-Azharit Dr. Ahmed et Tajib, në 4 Shkurt 2019 në Abu Dhabi, e cila rezultoi në nënshkrimin e 'Dokumentit për Vëllazërinë Njerëzore për Paqen Botërore dhe Të jetojmë së bashku.

Rezoluta njeh kontributet e vlefshme të njerëzve të të gjitha feve dhe besimeve për njerëzimin dhe nënvizon rolin e arsimit në promovimin e tolerancës dhe eliminimin e diskriminimit bazuar në fe ose besim. Kjo rezolutë përgëzon të gjitha iniciativat dhe përpjekjet ndërkombëtare, rajonale, kombëtare dhe lokale nga udhëheqësit fetarë për të promovuar dialogun ndër-fetar dhe ndër-kulturor.

## Takimi i Vëllazërisë Njerëzore

Në Shkurt 2019, Emiratet e Bashkuara Arabe organizuan Takimin e Vëllazërisë Njerëzore, të organizuar nga Këshilli i të Urtëve (Pleqve) Myslimanë, me synimin për të rritur dialogun mbi bashkëjetesën e njerëzve në nivel global. Më tej, ai synoi të trajtojë ekstremizmin intelektual, të forcojë marrëdhëniet njerëzore dhe të krijojë baza për marrëdhënie të tilla bazuar në respektin e ndërsjellë. Takimi u mbajt gjatë vizitës se përbashkët të Dr. Ahmed et Tajib, Imamit të Madh të Al-Azhar Al-Sharif dhe Papa Françeskut, Kryetarit të Kishës Katolike.

Konferenca Ndërkombëtare për Vëllazërinë Njerëzore u organizua nën patronazhin e Lartmadhërisë së Tij Sheik Muhamed bin Zajid Al Nahjan, Princi i Kurorës në Abu Dhabi dhe Zëvendës Komandant Suprem i Forcave të Armatosura.

Në ketë ngjarje historike të organizuar në Abu Dhabi morën pjesë liderë, udhëheqës fetarë, figura intelektuale, kulturore dhe mediatike nga vende të ndryshme të botës me qëllim të aktivizimit të dialogut për bashkëjetesën dhe vëllazërimin midis qenieve njerëzore dhe rëndësinë e tij, parimet dhe mënyrat për ta përmirësuar atë, globalisht. Në mesin e pjesëmarrësve në këtë konferencë ishte edhe Myftiu i Kosovës Naim ef. Tërnava cili u paraqit me kumtesën "Bashkëjetesa tek shqiptarët shembull për Botën".

Myftiu Ternava paraqiti kumtesën e tij në Sesionin e dytë të konferencës. Aty Myftiu Ternava njohu të pranishmit me historikun e shkurtër të Kosovës, duke i paraqitur botës shembullin e harmonisë dhe tolerancës tek shqiptarët në përgjithësi dhe në Kosovë në veçanti.

Ai gjithashtu foli edhe për organizimin e jetës fetare në Kosovë si dhe rolin dhe kontributin e BIK- ut në ndërtimin e një shoqërie tolerante dhe ku respektohet diversiteti kulturor dhe fetar.[1]

[1] Shih: https://bislame.net/ebu-dhabb-3-jan-19/

## Kundër ekstremizmit

Konferenca - e cila përkoi me vizitën historike të Shenjtërisë së Tij Papa Françeskut, Papës së Kishës Katolike të bërë një shteti nga shtetet e Gjirit Arab, si dhe Eminencës së Tij, Dr. Ahmed et Tajib, Sheiku i Al-Azharit - synon të adresojë ekstremizmin intelektual dhe negativët e tij, të forcojë marrëdhëniet njerëzore dhe të vendosë rregulla të reja për ta, midis njerëzve me shumë fe dhe besime, bazuar në respektin rreth dallimeve dhe diversitetin, kontribuon në rindërtimin e urave të komunikimit, njohjes, harmonisë, respektit dhe dashurisë dhe përballjen me sfidat me të cilat ballafaqohet njerëzimi në mënyrë që të arrihet siguria, stabiliteti dhe paqja, dhe për të arritur bashkëjetesën e dëshiruar.

## Platformë globale

Dr. Sultan Faisal Al-Rumaithi, Sekretari i Përgjithshëm i Këshillit të Urtëve Myslimanë, tha: "Se mbajtja e Konferencës Ndërkombëtare të Vëllazërisë Njerëzore në Vitin e Tolerancës shpallur nga Emiratet e Bashkuara Arabe në 2019 që përkon edhe me vizitën e përbashkët historike të Shenjtërisë së tij Papa Françeskut dhe Eminencës së tij Imamit të Azharit Dr. Ahmed et Tajib, vendos pozicionin e Emirateve të Bashkuara Arabe si një platformë globale për takime, dialog dhe bashkëjetesë njerëzore, falë parimeve të bashkëjetesës dhe tolerancës të pranishme në realitetin e saj. Një vend në të cilin jetojnë më shumë se 200 kombësi të feve të ndryshme, besimet dhe prejardhjet kulturore, e të cilat jetojnë në harmoni të plotë.

Ai pohoi se të gjitha fetë dhe besimet bëjnë thirrje për moral dhe përparim tek njeriu dhe përgatitjen e tij të duhur, shpirtërisht, intelektualisht dhe fizikisht, pasi që është shtylla themeltare dhe kryesore për ndërtimin e shoqërive njerëzore të përparuara, të civilizuara dhe tolerante, dhe për këtë arsye konferenca kërkon të nxjerr në pah vlerat e përbashkëta midis feve dhe besimeve në një mënyrë që do t'i sjellë dobi njerëzimit, duke shprehur besimin e tij se kjo Konferencë do të përbëjë një platformë ideale globale për dialogun njerëzor, duke hedhur poshtë kulturën e urrejtjes dhe izolimit, duke bashkuar fetë e ndryshme hyjnore dhe besimet nën një

çati, dhe duke konfirmuar se vëllazëria njerëzore është një përgjegjësi e përbashkët për të gjithë, dhe kërkon arsyen dhe mençurinë në sjelljen me ne si qenie njerëzore, dhe vendos një kulturë të paqes, dialogut, qytetarisë dhe bashkëjetesës së kulturave dhe sekteve të ndryshme." [2]

## Temat e konferencës

Konferenca dy-ditore synoi të krijojë një bazë të re për marrëdhëniet midis ithtarëve të feve dhe besimeve bazuar në respektimin e kulturës së pluralizmit dhe ndryshimit, konsolidimin e vëllazërisë midis njerëzve, ndërtimin e besimit të ndërsjellë midis tyre dhe përballjen me sfidat që pengojnë rrugën e njerëzimit drejt paqes, prosperitetit dhe përparimit.

Konferenca përfshiu shumë sesione dhe punëtori shkencore që diskutuan për dy qasje; e para rreth vëllazërisë njerëzore, e cila bën thirrje për krijimin e një kulture të paqes, konsolidimin e konceptit të qytetarisë dhe përballjen e ekstremizmit fetar nga perspektiva reale për të arritur vëllazërinë e dëshiruar njerëzore .

Në boshtin e saj të dytë, konferenca u përqendrua gjithashtu në ngritjen e përgjegjësisë së Urtakëve të Lindjes dhe Perëndimit në arritjen e paqes botërore, bazuar në themelet e vëllazërisë njerëzore, duke u përqendruar në rolin e madh që u janë besuar organizatave ndërkombëtare dhe humanitare në kryerjen detyrave të tyre morale. Konferenca gjithashtu diskutoi sfidat dhe mundësitë me të cilat përballet vëllazëria njerëzore dhe mbështeti iniciativat që kërkojnë krijimin e Kulturës së vëllazërimit në shoqëri të ndryshme njerëzore.

Konferenca, e cila filloi aktivitetet e saj njëkohësisht me vizitën e përbashkët historike të Shenjtërisë së Tij Papa Françeskut, Papës së Kishës Katolike dhe Imamit të Madh, Dr. Ahmed et Tajib, Shejhu i Al-Azhar, në Emiratet e Bashkuara Arabe, mbajti shumë seanca të rëndësishme gjatë dy ditëve të cilat diskutuan për procesin e rindërtimit të urave të njohjes,

[2] Gazeta Al Bejan e EBA, më datë 03.02.2019. Shih: https://www.albayan.ae/across-the-uae/news-and-reports/2019-02-04-1.3478680

harmonisë, respektit dhe dashurisë për të kapërcyer njerëzimin në bregun e stabilitetit dhe paqen në botë.

## Seancat e konferencës

Kjo konferencë u hap nga Shkëlqesia e Tij Shejh Nahyan bin Mubarak Al Nahyan, Ministër i Tolerancës, ndërsa në sesion e hapjes së saj folën edhe:

1. Ahmed Abul Gheit, Sekretari i Përgjithshëm i Ligës Arabe[3],
2. Dr Jusuf bin Ahmed Al-Othaimin, Sekretari i Përgjithshëm i Organizatës së Bashkëpunimit Islamik[4],
3. Dr James Zoabi, Presidenti i Institutit Arabo-Amerikan,
4. HG Anba Julius, Peshkopi i Përgjithshëm i Patrikanës Ortodokse Kopte, në emër të Shenjtërisë së Tij Papa Tawadros II, Papa i Aleksandrisë,
5. Dr Olav Fykse Tveit, Sekretari i Përgjithshëm i Këshillit Botëror të Kishave (WCC) Rev,
6. dhe Ali Al-Amin, anëtar i Këshillit Mysliman të Urtëve.[5]

Sesionet e konferencës kishin të bënin me konceptin e vëllazërisë njerëzore dhe natyrën e marrëdhënies që lidh qeniet njerëzore mes tyre, pasi shtyllat e saj shkojnë përtej njohjes së njeri-tjetrit duke u ngritur në horizontet e perspektivave, të respektit dhe besimit të ndërsjellë, në natyrën dashamirëse të qenieve njerëzore. Nga ky këndvështrim, krijimi i një kulture të paqes, konsolidimi i konceptit të qytetarisë dhe ballafaqimi me ekstremizmin fetar ishin pikënisje reale për arritjen e vëllazërisë njerëzore.

Pa dyshim se pjesëmarrja e madhe në numër të zyrtarëve, liderëve, përgjegjësve dhe aktivistëve nga të gjitha konfesionet fetare nga katër anët e botes shtuan madhështinë dhe rëndësinë e kësaj ngjarjeje.

Pjesëmarrësit në konferencë diskutuan për përgjegjësinë e njerëzve të urtë të Lindjes dhe Perëndimit në arritjen e paqes në botë bazuar në bazat

[3] Liga Arabe u themelua ne vitin 1945, dhe përbëhet nga 22 shtete anëtare.

[4] Organizata e Bashkëpunimit Islam u themelua ne vitin 1969, dhe përbëhet nga 57 shtete anëtare dhe 5 shtete vëzhguese.

[5] Shih: https://www.albayan.ae/across-the-uae/news-and-reports/2019-02-03-1.3477906

e vëllazërisë njerëzore, si dhe rolin e organizatave ndërkombëtare dhe humanitare në mbajtjen e përgjegjësive të tyre ligjore dhe morale.

**Simbolika historike e takimit:**

Gazeta prestigjioze britanike *"The Guardian"* shkruan: "Papa dhe imami i madh i Al-Azhar kanë nënshkruar një deklaratë historike të vëllazërisë, duke bërë thirrje për paqe midis kombeve, feve dhe racave, para një audience globale të udhëheqësve fetarë nga krishterimi, Islami, Judaizmi dhe besime të tjera.

Papa Françesku, udhëheqësi i katolikëve në botë dhe Shejh Ahmed et Tajib, kreu i Xhamisë më prestigjioze të mësimit të Islamit Suni, arritën në ceremoni në Abu Dhabi dorë për dore në një simbol të vëllazërisë ndërfetare.

Dokumenti premton që Al-Azhar dhe Vatikani do të punojnë së bashku për të luftuar ekstremizmin. Duke pretenduar të jetë në emër të "të gjitha viktimave të luftërave, persekutimeve dhe padrejtësive", ajo paralajmëron kundër një "lufte të tretë botërore që po bëhet copë-copë".

Ajo thotë: "Ne vendosmërisht deklarojmë që fetë nuk duhet të nxisin kurrë luftë, qëndrime urrejtjeje, armiqësi e ekstremizëm dhe as nuk duhet të nxisin dhunë ose derdhje gjaku."

Në vizitën e parë papnore ndonjëherë në Gadishullin Arabik, vendlindja e Islamit, papa bëri thirrje posaçërisht për t'iu dhënë fund luftërave në Lindjen e Mesme, duke cekur Jemenin, Sirinë, Irakun dhe Libinë. Të gjithë udhëheqësit fetarë kishin një detyrë "të refuzonin çdo nuancë nga fjala luftë."[6]

Ky takim historik në shekullin XXI, përkoi me rastin tetëqind vjetorit të takimit të Shën Françeskut të Asizit dhe Sulltan al-Malik al-Kamil el Ejjubi në vitin 1219. Takimi historik i vitit 1219 konsiderohet një nga takimet e para të dialogut ndërfetar mes botës islame dhe asaj krishtere. Me

[6] Shih: https://www.theguardian.com/world/2019/feb/04/pope-and-grand-imam-sign-historic-pledge-of-fraternity-in-uae

rastin e këtij përvjetori historik, janë organizuar shumë konferenca dhe sesione[7] shkencore në Romë, Stamboll, Paris, Murcia dhe Venecia.

Andaj është shumë e rëndësishme të shkruajmë mbi këto dy personalitete që u regjistruan ne historinë e njerëzimit të dialogut ndërfetar si nismëtaret e tij, në kohërat e konflikteve religjioze ndërmjet të krishterëve dhe myslimanëve.

Megjithëse ka pasur një bibliografi në rritje të librave, artikujve, dokumentarëve dhe veprave artistike, në lidhje me takimin e Shën Françeskut me Sulltan al-Malik al-Kamilit, me disa përjashtime, këto trajtime dhe tekstet mesjetare që lidhen me takimin kanë tentuar të përqendrohen në karakterin dhe motivet e Shën Françeskut si personazh kryesor, duke sjellë burime të shumta nga historianet e kohës së botës krishtere. Ky fenomen është i kuptueshëm deri diku, pasi që mungojnë burimet myslimane të periudhës kohore në të cilën është zhvilluar ky takim historik.

Kështu që Sulltani Al-Malik al-Kamil ka mbetur një figurë më dytësore për lexuesit perëndimor dhe imazhi për të, u formua kryesisht nga shkrimet e Thomasit nga Celano[8], Jacques de Vitry[9] dhe St. Bonaventure[10], si dhe në veprat artistike nga Giotto (Punëtori) në Bazilikën e Shën Françeskut në Asizi dhe Santa Croce në Firence, pastaj Dosalin Bardi dhe vepra të tjera.[11]

Ndërsa artistët myslimanë mesjetarë nuk na kanë lënë asnjë imazh të Sulltanit pasi nuk ishte zakon ta bënin këtë, ndërsa ka një numër veprash historike bashkëkohore, ose afërsisht të asaj kohe në arabisht, që për-

[7] Shih: https://ofm.org/wp-content/uploads/2019/01/Conferences_Francis_Sultan.pdf

[8] Thomas of Celano (italisht: Tommaso da Celano; rreth. 1185 - rreth. 1265 [1] [2]) ishte një frat italian i Françeskanëve (Urdhri i Friars të Vogël) si dhe një poet dhe autor i tre biografive për Shën Françesku i Asizit.

[9] Jacques de Vitry (Jacobus de Vitriaco, rreth. 1160/70 - 1 maj 1240) Ai u zgjodh peshkop i Akrës në 1214 dhe u bë kardinal në 1229. Historia e tij Orientalis (e njohur gjithashtu si Historia Hierosolymitana) është një burim i rëndësishëm për historiografinë e Kryqëzatave.

[10] Shën Bonaventura (pagëzuar Gjovani di Fidanca) (1221 - 1274) ishte një fetar i krishterë, filozof italian dhe teolog françeskan. Bonaventura ishte peshkop dhe kardinal, pas vdekjes u shenjtërua dhe u shpall "doktor i kishës" nga Papa Sikstusi IV, në vitin 1482.

[11] St. Francis and the Sultan, 1219-2019: A Commemorative Booklet Quae placuerint Domino (RnB 16.8), f.38.

shkruajnë ngjarjet në periudhën e Ejubive (1171-1260) të cilat sjellin dhe sigurojnë njohuri për njeriun[12], i cili e sundoi dhe e drejtoi Egjiptin për njëzet vjet, në një periudhe kritike në shekullin e trembëdhjetë kur mbretëritë islamike nga Egjipti e deri në Siri u përballën me kërcënimin e Kryqëzatave nga Perëndimi, si dhe pushtimet mongole nga Lindja.

Duke u bazuar në këto burime të pakta do të mundohemi të sjellim një imazh të Sulltanit Al-Malik Al-Kamil, duke sjellë informacion në lidhje me vitet e tij si një princ ejubit para ngritjes së tij si Sulltan i Egjiptit në vitin 1218, si mbrojtës i Egjiptit gjatë pushtimit të të krishterëve evropianë në 1218-1221 (e njohur në Perëndim si Kryqëzata e pestë), si sundimtari i myslimanëve, të krishterëve dhe hebrenjve dhe si anëtar i vjetër i dinastisë Ejubite deri në vdekjen e tij nga sëmundja më 1238.

Andaj është më se e rëndësishme te përsëritet se suksesi i takimit mes Françeskut dhe Sulltanit varej në mënyrë të barabartë nga të dy individët e përfshirë.

## Sulltani Al-Malik Al-Kamil Nasir al-Din Muhammad "Ebu El Meali"

Al-Malik al-Kamil Nasir al-Din Muhammad (576-635 h)[13] lindi atë kohë kur Kajroja ishte një nga qytetet më të mëdha në Mesdhe dhe aty gjendej xhamia dhe Universiteti i Al-Azhar, një nga universitetet më të vjetra në botë[14].

Familja e tij, Ejubidët, ishte me origjinë kurde dhe ishte rritur në një familje sundimtare dhe ishte ngritur në një famë të veçantë kur xhaxhai i tij, Salahu Din Jusuf ibn Al Ejub i njohur si "Salahudini", u bë vezir në Egjipt në 1169 gjatë viteve të fundit të dinastisë Fatimide, një Kalifat cili

[12] Nga burimet islame rreth kohës mund të cekim burime që përfshijnë historinë e gjerë nga Ibn al-Athir (1160-1233) me titullin "Al-Kamil fi al-Tarikh" ("Historia e plotë"), një kronikë nga Al-Makin ibn Al-Amid ( 6/1205-4/ 1273) dhe historitë e sulltanatit të Ejubive nga Ibn Wasil (1207-1298) dhe Al-Makrizi (1364-1442).

[13] Ibn al-Athir (1160-1233), me titull "Al-Kamil fi al-Tarikh" ("Historia e plotë"), f.1777. Bajt Al Afkar, Jordan.

[14] Al Azhar u themelua në vitin 969. Në fillim të periudhës së sundimit të dinastisë së Fatimide në Egjipt.

kishte sunduar Egjiptin, Afrikën e Veriut dhe Tokën e Shenjtë nga 909-1171. Dy vjet më vonë, Salah al-Din e largoi Egjiptin nga kontrolli i Fatimijve dhe me kalimin e kohës bashkoi pjesën më të madhe të Lindjes së Mesme nën sundimin e tij dhe arriti të dëbojë të krishterët latinë nga Jerusalemi më 1187.

Për suksesin e Salahu Dinit në Jerusalem dhe gjatë gjithë mbretërimit të tij kontribuues jetik ishte vëllai i tij Al-'Adil (1145-1218), babai i Al-Kamilit. Babai i tij i shërbeu Salahu Dinit si një komandant efektiv ushtarak dhe administrator i aftë. Gjatë Kryqëzatës së Tretë (1189-1192), al-'Adil, shërbeu si negociatori kryesor i Salah al-Dinit me mbretin Richard I ("Zemërluani") të Anglisë dhe kishte kontakte të shpeshta dhe marrëdhënie të konsiderueshme me mbretin anglez. Madje, një nga historianët të cilët shkruan për periudhën e mbretërimit të Salah al-Din Ejubit, tregon se mbreti Richard propozoi që për të arritur paqen në Tokën e Shenjtë të do duhej që Al-Adil të martohej me motrën e tij Xhoana dhe pastaj të sundonin bashkërisht Mbretërinë e Jerusalemit. Al-'Adil dhe Salah al-Dini pranuan ofertën, por Xhoana u tall me idenë e martesës me një mysliman. [15]

Në vitin 615h - 1218 babai i tij Al Adil e ngarkon Al Kamilin me sundimin e Egjiptit, ai sundoi në Egjipt deri në vitin 1238 Gjatë sundimit të tij ai tregoi pjekuri politike dhe punoi në zgjerimin e pushtetit të tij ku mori nën sundim trojet e Shamit siç ishin Raka, Horani, Suruxh dhe Amedi. Gjatë sundimit të tij ai ballafaqua me situatë shumë të vështirë të ballafaqimit me kryqëzatat të cilat sulmonin rajonin e Lindjes se Mesme. Nga më të vështirat ishte kryqëzata e pestë ku u detyrua të luftonte për mbrojtjen qytetit të Dimjatit.

[15] Francesco Gabrieli, Arab Historians of the Crusades (Routledge Revivals), f 226.

## Mbreti cili e "dorëzoi" qytetin e Kudsit – Jerusalemin

Me gjithë aftësitë dhe sundimin e tij të shtrire dhe pas ballafaqimit të suksesshëm dhe të dhimbshëm me kryqëzatën e pestë, e cila u mposht nga mbreti Al Kamil dhe ushtria e tij, dhe çliruan qytetin e Dimjatit në shtator të vitit 1221[16]. Mbreti Al Kamil do të mbahet mend në histori si një mbret cili dorëzoi qytetin e Kudsit-Jerusalemin pa luftë mbretit Frederik II[17] në vitin 1229, me marrëveshjen e Jafes.

Kjo kryqëzatë ishte njëra ndër fushatat ushtarake më të çuditshme, ngase anëtarët e saj nuk e kalonin numrin prej 600 kalorësve, të shoqëruar nga një flotë e dobët. Perandori gjerman sikur kishte ardhur në Levant në një piknik me anëtarët e shtëpisë së tij, ose erdhi për të negociuar për të mos luftuar. Dhe kur ai arriti në Akër, ai gjeti gjendjen të ndryshuar në rajon, jo ashtu siç kishte dëshiruar. Ku mbreti i madh Isa[18] vdiq dhe Sulltani Al-Kamil dhe vëllai i tij Al Malik Al Eshref ndanë tokat e tij, gjërat u kthyen në qetësi dhe stabilitet në shtëpinë Ejubite, ndërsa nga kjo gjendje nuk ishin më të nevojshme përpjekjet e perandorit të cilin e kishte ftuar vetë Mbreti Al Kamil për ta ndihmuar në luftimin e mbretit të Madh Isa në këmbim me dorëzimin e Jerusalemit, por mbreti i madh Isa tani me kishte vdekur.

Dhe kjo gjendje ishte një befasi mizore për mbretin Frederik II, kështu që pozicioni i tij u përkeqësua, por ai nuk e humbi shpresën në arritjen e aspiratave të tij me një Sulltan, i cili ishte i njohur për tolerancën e tij deri në neglizhencë. Me këtë shpresë ai iu drejtua armës së negociatave dhe simpatisë, kështu që ai dërgoi një ambasador duke i kërkuar Sulltanit të përmbushte premtimin e tij për ta dorëzuar Jerusalemin.

Dhe, natyrisht, Sulltani refuzoi pasi arsyeja për të cilën ai kishte ftuar nuk qëndronte më, por ky refuzim rriti insistimin e perandorit për të ripërpjekur dhe ekzagjeruar në apelimin ndaj Sulltanit, ndaj çështja arriti deri në atë masë sa që ai i shkroi Sulltanit gjatë negociatave edhe këto

---

[16] Dr. Kasim Abdu Kasim, Luftërat të Kryqëzatave, f. 126, Alem Marife, Kuvajt, Viti 1990.

[17] Frederiku II (26 dhjetor 1194 - 13 dhjetor 1250) ishte mbreti i Sicilisë nga 1198, Mbreti i Gjermanisë nga 1212, Mbreti i Italisë dhe Perandor i Shenjtë Romak nga 1220 dhe Mbreti i Jerusalemit nga 1225

[18] Mbreti Sherefu Din bin Al Adil (1180-1227), sundoi Damaskun në periudhën 1218-1227.

fjalë: "Unë jam pronë e jotja dhe robi i yt dhe unë nuk do të dal nga urdhri yt. Ti e di se unë jam më i madhi nga mbretërit e detit dhe Papa e mbretërit tani kanë mësuar për synimin dhe shqetësimin tim; Nëse kthehem i zhgënjyer, pozita ime nënvlerësohet para tyre, e nëse Sulltani vendos të më bekojë me kontrollin e rajonit dhe të më lejojë vizitën, do të jetë lëmoshë nga ai".

Kjo politikë pati sukses me Sulltanin Al Kamil, kështu që ai humbi dhe neglizhoi atë që nuk e kishte në pronësi dhe u dorëzua pa luftë duke firmosur një traktat, të njohur si traktati "Jafa", më 18 shkurt 1229, sipas të cilës paqja midis dy palëve u vendos për një periudhë dhjetëvjeçare, me kusht që kryqtarët të merrnin Jerusalemin, Betlehemin, Nazaretin dhe Sidonin, ndërsa traktati përcaktonte që qyteti i Jerusalemit do të mbetej ashtu siç është. Muri i tij nuk përtërihet dhe nuk preket, si dhe vendi i shenjtë i myslimanëve duhet të mbetet në atë gjendje, duke përfshirë Xhaminë Al Aksa dhe Kupolën e Shkëmbit në duart e myslimanëve, duke vazhduar në mbajtjen e ritualeve fetare në të dhe moslejimin e hyrjes së kryetarëve në të, përveç për qëllime vizite.

Kjo gjendje e re irritoi mbarë botën islame të cilët filluan ta shprehin indinjatën e tyre, por mbreti Al Kamil filloi të minimizojë dhe sqarojë këtë gjendje duke theksuar se gjendja e Xhamisë se Al Aksa nuk po ndryshon dhe se ai ua ka dorëzuar kryqtarëve vetëm kishat dhe shtëpitë e rrënuara. Kështu, më 17 mars 1229, mbreti Frederik II u fut në Jerusalem. Vlen të theksohet atë që historiani Al Makrizi[19] thekson në librin e tij: “Kur mbreti Frederik II u fut në Jerusalem dhe vizitoi Xhaminë Al Aksa, ai pa një prift me Bibël në dorë e që po hynte në Xhaminë Al-Aksa. Ai e qortoi dhe e dëboi atë, duke kërcënuar këdo që hyn në Xhaminë Al-Aksa pa leje dhe u tha të pranishmëve: "Ne jemi vetëm të nënshtruarit ndaj këtij Sulltani, mbretit Al Kamil dhe shërbëtorët e tij, ai bëri bamirësi ndaj nesh dhe ndaj jush, duke iu begatuar me këto kisha si një bekim prej tij; andaj askush të mos e tejkalojë kufirin dhe rregullat”.[20]

---

[19] Tekijju-d-din Al Makrizi (1364-1442), ishte një historian i shquar arab egjiptian mesjetar gjatë epokës së Mamlukëve, i shquar në këtë kontekst për interesin e tij për dinastinë Fatimide dhe rolin e saj në historinë egjiptiane.

[20] Al Makrizi, Es Suluk li Marifet El Muluk, f. 354. Sebt Ibn Xhevzij, “Miratu Zeman fi tavarih el Aljan”, Dar Risale, Bejrut, b.1 Liban 2013, v. 22 f.299.

Shumë burime tregojnë se Frederiku II nuk ishte i dashur shumë nga Papa dhe mbretërit e tjerë të krishterëve, madje Papa nxiti luftë kryqtare kundër tij, sepse nuk shquhej për krishterimin e tij të madh. Madje gjatë vizitës së tij nën kupolën e Shkëmbit në Al Aksa, kishte parë disa rrjeta në dritare dhe kishte pyetur se për çfarë shërbenin? Ata i treguan, se këto ishin vendosur për t'i ndaluar zogjtë nga futja brenda. Ai me gjuhën e tij të dobët arabe thotë: *"Në vend të zogjve, Zoti dërgoi derrat".*[21]

## Legjendat dhe mitet e krishtera rreth Shën Françeskut të Asizit pajtor i Italisë

Në literaturën e krishterë janë thurur shumë mire e legjenda rret Françeskut të Asizit, të cilat, janë legjenda të hiperbolizuara dhe shprehin disa veprime të tij gjoja hyjnore.

Shën Françesku i Asizit u lind në vitin 1181 dhe vdiq në vitin 1226 në Asizi të Italisë. Sipas Radio Marisë në gjuhën shqipe: *"Ky gjigant i shenjtërisë, fizikisht ishte me shtat të ulët, me mjekër të vogël e të rrallë dhe të errët, ndërsa në planin kulturor ishte akoma më i thjeshtë."*[22]

Njihte gjuhën provansale[23] që ia kishte mësuar i ati, sepse kishte bërë disa lexime tekstesh kavaliere. Ishte një shitës i shkathët stofrash, pranë një babai që ia mbushte kuletën me monedha. I rritur në një familje të pasur, Françesku në mbrëmjet gazmore me miq nuk kursente fare.

Në vitin 1054 përmendet lufta e parë mes Asizit dhe Peruxhias; midis dy qyteteve ishte një armiqësi e madhe sepse Peruxhia ishte papale, ndërsa Asizi perandorake. Beteja më e njohur ishte ajo që u zhvillua në Collestrada[24], pranë Peruxhias, ku asizianët u mundën në vitin 1202.

Ai mori pjesë edhe në këto luftëra të qytetit dhe e përjetoi poshtërimin e disfatës, si dhe u burgos për një vit nga peruxhianët. Gjatë kthimit nga arresti u armatos si kalorës nga konti Gualtieri dhe ishte gati për t'u

[21] Kaloresit e Tempullit f.243

[22] Shih: https://www.radiomaria.al/4-tetor-shen-francesku-i-asizit-pajtor-i-italise-1181-1226/

[23] Nga e ashtuquajtura latinishte vulgare (popullore) lindën gjuhët romane apo neolatine të sotme, siç janë: portugalishtja, spanjishtja, katalonishtja, gjuha provansale, frëngjishtja, tre grupet e dialekteve retoromane në Alpe të cilët disa i konsiderojnë si gjuhë të veçanta.

[24] Shih: https://www.summerinitaly.com/guide/collestrada

nisur për në Pulia[25]; por në Spoleto[26] "iu duk se pa në ëndërr", siç tregon Shën Bonaventura në biografinë e tij të famshme, ku thotë: "Një pallat të mrekullueshëm e të bukur, me shumë armë brenda të shënuara nga kryqe dhe një zë që vinte nga qielli: Janë të tuat dhe të kalorësve të tu".

Interpretimi i ëndrrës i erdhi ditën më pas: "Françesko! Kush mund të të bëjë më mirë, padroni apo shërbëtori?". Françesku e kuptoi dhe u kthye mbrapsht, dhe braktisi përfundimisht mënyrën e jetesës së mëparshme, braktisi shoqëritë gazmore dhe u përqendrua në një mënyrë jetese në lutje në kishën e Shën Damianit. Ai e dëgjoi qartë ftesën: "Françesko, shko e përtërije kishën time, që, siç sheh, po shkatërrohet".

Ky akt, ishte kthesa dhe i riu nuk e zgjati më tepër. Ai shkoi mu para ipeshkvit Guidos, tek i cili i ati e kishte dërguar me parë me forcë, për ta bindur dhe edukuar në frymën e kishës. Ai u bë murator, punoi dhe restauroi mjaft mirë tri kisha të vogla fshati, mes të cilave edhe kishën Shën Mëria e Engjëjve, e quajtur Porziunkola.

## Themeluesi i Urdhrit të fretërve minor "Urdhrit Françeskan"

Në këtë transformim të riut nga jeta e zakonshme dhe plot dëfrime, në një jetë për t'i shërbyer kishës, ai u frymëzua nga një frazë ndriçuese e Ungjillit, e cila ia tregoi rrugën që duhej të ndiqte. Ai u frymëzua nga fraza në Ungjillin e Mateut[27]: "Ndërsa shkoni, predikoni e thoni: "Mbretëria e qiejve është afër". Shëroni të sëmurët, ngjallni të vdekurit, pastroni të lebrosurit, dëboni djajtë. Falas morët, falas jepni. Mos merrni me vete as ar, as argjend, as bakër, as torbë për udhëtim, as dy tunika, as sandale, as shkop, sepse punëtori ka të drejtë të ushqehet."[28] Duke u frymëzuar nga këto fraza, në pranverën e vitit 1208 njëmbëdhjetë të rinj iu bashkuan atij në misionin e ri. Dhe ata u pritën nga kreu i Kishës Katolike, Papa Inoçenti III[29].

[25] Rajon në juglindje të Italisë me 4.090.195 banorë.

[26] Vend në Italinë qendrore.

[27] Shih: https://krishterimi.al/komentari/mateu/

[28] Ungjilli i Mateut 10, shih: https://live.bible.is/bible/ALSBSA/MAT/10

[29] Papa Inoçenti III (Lotario dei conti di Segni l. 22 shkurt 1161, Gavignano ose Anagni - v. 16 korrik 1216, Peruxhia) ishte papa i 176 i Kishës Katolike

Ishte Shën Françesku i Asizit që e shkroi rregullën e parë të Urdhrit të fretërve minor, të aprovuar me gojë nga papa Inoçenti III, pasi që fretërit ishin pritur në audiencë, mes habisë dhe zemërimit të Kuries papnore para këtyre të rinjve të zbathur e të veshur keq.

Mirëpo ky akt mori edhe aprovimin solemn të pasardhësit Papa Honoriut III[30] me vulën *Solet annuere*, me 29 nëntor 1223.

Vitin që pasoi, në vetminë e Vernas, Françesku mori vulën e Mundimit të Krishtit, me plagët e ngulura në gjymtyrët e tij. Dhe pas afrimit të vdekjes, improvizoi këngën e tij të fratit Diell, si himn përfundimtar në predikimin e fretërve të tij. Në fund, kërkoi të çohej në Porciunkolën e tij dhe të vendosej në tokën e zhveshur, ku u shua nën këngën e psalmit *Voce mea* në mbrëmjen e 3 tetorit 1226.[31]

## Rrethanat politike dhe ushtarake që e bënë takimin të rëndësishëm

Stephen Howarth, historiani i madh anglez, tregon në librin e tij mbi "Kalorësit e tempullit", se ata që jetuan në mesin e këtyre fushatave – kryqëzatave, në mesin e qëllimeve kryesore të Kryqëzatave kishin bashkimin e vendeve të krishtera lindore dhe vendeve të krishtera perëndimore. Një nga parimet themelore të kohës ishte që besimi fetar mund të vendosej në mënyrë efektive, me forcë.

Ngjarjet e njëzet vjetëve pas vdekjes së Sulltan Salahudinit dhe Mjeshtrit të Madh të Urdhrit të Tempullit të Kalorësve "De Sable"[32] përbëjnë thelbin e çmendurisë dhe madje edhe kur kujtojmë këto parime, është e vështirë të shohësh vitet nga 1193 deri në 1223, përveç si devijimi më i urryer nga mësimet e Krishtit dhe një metamorfozë e zymtë për të gjithë

[30] Papa Honori III (Cencio Savelli l. ?, Albano - v. 18 mars 1227, Roma) ishte papa i 177 i Kishës Katolike.

[31] Shih: https://zanimalsise.com/shen-francesku-i-azizit-njeriu-qe-tejkaloi-kohen-vetemohimi-sublim-i-devocionit-dhe-perkushtimit/

[32] Robert IV de Sablé (1150 - 23 Shtator 1193) [1] [2] ishte Mjeshtri i Madh i Njëmbëdhjetë i Kalorësve Templarë nga 1191 në 1192 dhe Lordi i Qipros nga 1191 në 1192.

në vendet e krishtera perëndimore. [33] Në fillim të verës së vitit 1219 kryqtarët kishin vendosur çadrat e tyre në Dimjat, duke u përgatitur për të sulmuar kryeqytetin egjiptian, Kajro. Sheshet e tyre ishin plot me të liga dhe veprime anormale, gjë që nuk është në përputhje me pretendimin e tyre për të hequr tokën e shenjtë të Palestinës nga duart e myslimanëve dhe për të pohuar se ata po u bllokojnë rrugën pelegrinëve perëndimorë që duan të vizitojnë ato vende të shenjta.

Kur Françesku mbërriti në kampin e Kryqtarëve në Dimjat, në korrik të vitit 1219, ai u tmerrua nga imoraliteti, punët e këqija dhe paudhësitë që ndodhnin nën flamurin e shenjtë, flamurin e kryqit të ngritur nga këta e që në fakti kishin qëllime jofisnike. Françesku u thërriste të gjithëve se hakmarrja e drejtë e Zotit do të vinte mbi ta për shkak të mëkateve të tyre që nuk i lejonin të vazhdonin në pelegrinazhin e tyre të shenjtë, e jo për forcën e ushtrisë myslimane. Ata rrethuan muret e Dimjatit për afro dy muaj, ku mijëra egjiptianë vdiqën nga uria. Ndërkohë, Françesku e pa të udhës që ai duhet të takonte Sulltanin e Myslimanëve në mënyrë që të parandalonte humbjen e shpirtrave që ishin humbur në thellësitë e betejave. Megjithatë, Kardinali Bellagio[34], i cili drejtoi betejën gjatë asaj periudhe, nuk e lejoi atë në fillim, por më vonë, pas insistimit të madh dhe të vazhdueshëm, ai u lejua të shkonte në kampin mysliman.

Më 30 tetor 1219 ushtria e kryqtarëve po rrethonte Dimjatin, kurse Françesku ishte atje dhe ndjeu se një disfatë e rëndë do t'i godiste nëse ata sulmonin ushtrinë e Sulltanit, kështu që ai doli para tyre duke i lutur ta ndalnin luftën dhe i paralajmëroi për humbje, por ata e përqeshën dhe i ngurtësuan zemrat e tyre; duke refuzuar të gjitha ato që ua tha dhe vazhduan... Forcat ushtarake u ndeshën dhe luftuan, dhe atëherë ushtria e Sulltanit nisi kundërsulm të ashpër për të larguar ushtrinë e kryqtarëve me një numër prej pesë-gjashtë mijë burrash, kështu që pas një kohe u dakorduan për armëpushim, por fushatat kryqtare nuk ishin ndalur akoma.

---

[33] Stephen Howarth, Kalorësit e tempullit- Tregimi i baze, përktheu Ibrahim Muhamed Ibrahin, Qendra Kombetare e përkthimit 2013, Kairo, Egjipt, f.211

[34] Bellagio Galvani (l. 30 janar 1230 -v.1165) ishte) Leonese, Kardinal dhe avokat kishtar. U bë legat papnor dhe udhëheqës i Kryqëzatës së Pestë.

Françesku i shoqëruar nga shoku i tij Luminati (Brother Illuminato) kaluan kufirin, i cili ndante dy ushtritë për të arritur në kampin mysliman. Disa roje myslimane i panë ata dhe nxituan e i arrestuan, duke i llogaritur ose si spiunë me një detyrë spiunazhi, ose si të dërguar nga pala tjetër me një mesazh. Andaj i morën dhe i dërguan para Sulltanit.[35]

## Takimi ndërmjet dy protagonistëve

Historia e këtij takimi është e njohur në botën katolike dhe ajo u përshkrua nga shumë piktorë të mëdhenj evropianë për shekuj me radhë, para se të hynte në botën e kinemasë për herë të parë në vitin 1911. Në vitet e mëvonshme u realizuan disa filma rreth kësaj ngjarjeje, e në mesin e tyre edhe filmi i fundi i njohur në vitin 2016 me titullin: *"The Saint and the Sultan"*.[36]

Duke kujtuar rrugën e Françskut i cili jetoi gjatë kohës së Kryqëzatave, rrëfimtarët thurën më shumë se një rrëfim për takimin e tijme Sulltanin e Egjiptit dhe kuptimi i këtij takimi ndryshoi midis një transmetimi dhe tjetri, kurse në shekullin e 20-ë u kthye në një dëshmi që u përmblodh si "Dialogu Islamo-Krishterë në fillimet e tij", siç konfirmoi së fundmi edhe Milad Shehata, kreu i "Qendrës Kulturore Françeskane për Studime Koptike"[37], me njoftimin e fillimit të kremtimit, që shënonte kalimin e tetë shekujve nga ky takim historik.

Tekstet më të vjetra që flasin për këtë takim datojnë që nga periudha para shpalljes së Shenjtërisë së tij, Françesku i Asizit dhe thonë se murgu shkoi me shokun e tij në "Tokën e Shenjtë" për të fituar kurorën e martirizimit për "Trininë e Shenjtë" në tokat myslimane.

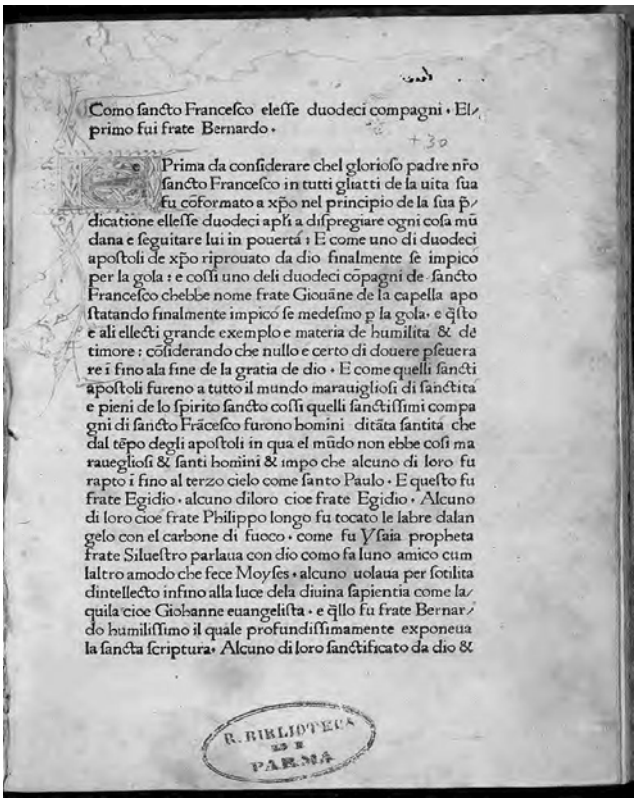
Duke analizuar tekstet dhe shkrimet rreth këtij takimi historik mund të konkludojmë se nuk dihet saktësisht se çfarë bisede është zhvilluar ndërmjet dy protagonistëve, për arsye se nga burimet e shkruara rreth këtij takimi, e që në këtë rast janë burime të botës katolike, të mbuluara me elemente krejtësisht mitologjike, siç është edhe dorëshkrimi që daton nga

[35] Shih: https://www.trinitystores.com/artwork/st-francis-and-sultan

[36] Shih: https://www.sultanandthesaintfilm.com/about-the-film/

[37] Shih: https://www.almasryalyoum.com/news/details/1465033

shekullit i 14, i shkruar nga Ugolino Brunforte[38] me titull *"Actus Beati Francesci"*[39]



Como ſancto Franceſco eleſſe duodeci compagni · El/ primo fui frate Bernardo ·

Prima da conſiderare chel glorioſo padre nr̃o ſancto Franceſco in tutti gliatti de la uita ſua fu cõformato a xp̃o nel principio de la ſua p̃/ dicatione elleſſe duodeci ap̃li a diſpregiare ogni coſa mũ dana e ſeguitare lui in pouertá : E come uno di duodeci apoſtoli de xp̃o riprouato da dio finalmente ſe impico per la gola : e coſſi uno deli duodeci cõpagni de ſancto Franceſco chebbe nome frate Giouãne de la capella apo ſtatando finalmente impicó ſe medeſmo p la gola· e q̃ſto e ali ellecti grande exemplo e materia de humilita & de timore : cõſiderando che nullo e certo di douere pſeuera re i fino ala fine de la gratia de dio · E come quelli ſancti apoſtoli fureno a tutto il mundo marauiglioſi di ſanctita e pieni de lo ſpirito ſancto coſſi quelli ſanctiſſimi compa gni di ſancto Frãceſco furono homini ditãta ſantitá che dal tẽpo degli apoſtoli in qua el mũdo non ebbe coſi ma raueglioſi & ſanti homini & impo che alcuno di loro fu rapto i fino al terzo cielo come ſanto Paulo · E queſto fu frate Egidio · alcuno diloro cioe frate Egidio · Alcuno di loro cioe frate Philippo longo fu tocato le labre dalan gelo con el carbone di fuoco · come fu Yſaia propheta frate Siluestro parlaua con dio como fa luno amico cum laltro amodo che fece Moyſes · alcuno uolaua per ſotilita dintellecto infino alla luce dela diuina ſapientia come la/ quila cioe Giohanne euangeliſta · e q̃llo fu frate Bernar/ do humiliſſimo il quale profundiſſimamente exponeua la ſancta ſcriptura· Alcuno di loro ſanctificato da dio &

R. BIBLIOTECA DI PARMA

*Aktet e bekuara të Françeskut*

[38] Ugolino da Monte Santa Maria (1262 -1348) ishte një Friar minor italian dhe kronist, i njohur kryesisht si autor i Fioretti di San Francesco ose Lule të Vogla të Shën Françeskut.

[39] Aktet e bekuara të Françeskut dhe shokëve të tij (Actus beati Francisci et sociorum eius) është një vepër e shkruar në latinisht, midis viteve 1327 dhe 1337 nga frat Ugolino da Monte Santa Maria, i cili përfshin një seri të tregimeve mbi aktet e Françeskut të Asizit dhe fretërve të tjerë të rendit Françeskan të cilat më vonë do të popullarizohen në Fioretti. Puna, megjithatë, është para [pa burim] epokës së ashtuquajtur antike si legjendë e raportuar në shumë dorëshkrime të shekullit të katërmbëdhjetë, të cilat mund të gjenden në Bibliotekën Apostolike të Vatikanit. Në disa dorëshkrime Actus janë të gërshetuara në Legjendën shumë të vjetruar, teksti që konsiderohet të jetë më i vjetri dhe më besniku i jetës së tij me tregimet në lidhje me faktet e Friar Bernardo, Friar Masseo, Friar Ruffino, Friar Silvestro, Friar Corrado da Offida dhe Santa Chiara..

Më vonë, në Kishën e Montefalko në Toskana, piktori Benozzo Gozzoli[40] e ka pikturuar takimin në mes

Shën Françeskut dhe Sulltan Al Kamil, duke u bazuar në atë që kishte rrëfyer Ugolino Brunforte.

*Freska e vendosur në kishën Montefalko në Toskana të Italisë*

Historia e takimit së Françeskut me Sulltanin te studiuesit u përsërit në shumë tregime të krishtera, të cilat e treguan këtë takim me detaje të ndryshme. Sidoqoftë, ne nuk gjejmë ndonjë gjurmë të kësaj historie në

[40] Benozzo Gozzoli (1421 - 1497) ishte një piktor Italian i Rilindjes nga Firence.

burimet islame, përveç në një referencë kalimtare të autorit të famshëm Ibn al-Zayyat në librin e tij *"El Kevakibu Sejjare",* i cili, duke folur në biografinë e studiuesit sufist, Fahru-d-din el-Farisi, kishte shkruar për të: "Ai ka virtyte të famshme dhe historia e tij me mbretin Al Kamil dhe ajo që i ndodhi atij me murgun është e famshme."[41] Ai këtu nuk përmend emrin e këtij murgu por nga këto fjalë kuptojmë se Fahru-d-din el-Farisi ishte njëri ndër studiuesit që mori pjesë në këtë takim.

Andaj ky takim historik konsiderohet si takim, i cili shpalli fillimin e një epoke të re të marrëdhënieve ndërmjet Krishterimit dhe Islamit, sipas studimeve të njëpasnjëshme që kishin të bënin me takimin e shenjtorit me Sulltanin.

## Ndarja

Kur u afrua momenti i ndarjes dhe kur mbreti Al-Kamil nuk mund ta bindte këtë mistik të krishterë të qëndronte me të, ai donte të shprehte respektin e tij për të, kështu që ai i dhuroi atij dhurata të mëdha dhe shuma të mëdha parash, por Françesku i varfër me zgjedhje, jo me forcë, i refuzoi të gjitha. Sidoqoftë, një histori e përsëritur ende në Asizi thotë se Françesku pranoi një bri të fildishtë "borie" me të cilën do të thërriste murgjit në kohën e lutjes dhe për të kujtuar gjithmonë frytin e këtij takimi të mirë me sundimtarin e myslimanëve. Sulltani Al-Kamil donte ta nderonte Françeskun në sytë e myslimanëve dhe të krishterëve, kështu që ai dërgoi roja me të në një eskortë madhështore, e cila e shoqëroi deri në kampin e kryqtarëve, të cilët kur e panë Françeskun që po kthehej, u tërbuan dhe u drodhën, sepse e kishin konsideruar si të vdekur.

Për të vlerësuar madhështinë e këtij Sulltani një nga piktorët e konsideroi si të shenjtë në rang të Shën Françeskut sipas besimit të tyre, ai u pikturua në një nga pikturat historike që regjistruan këtë takim, në të cilin Sulltan Al-Kamili u quajt "Shën Mbreti Al Kamil". Ndërsa ai, në të vërtetë, ishte një njeri i rangut të një prijësi të devotshëm dhe të drejtë.

[41] Ibn Zejjat, Shemsudin El Ensari, *"El Kevakibu-s-sejjare fi tertibi-z-zijare"*, shtëpia botuese Emirije, Egjipt 1907, F.110.

*Ikona e Takimit të Sulltan Al-Malikut dhe Françeskut të Asizit*
*@ Media e Vatikanit*

*- vijon -*

*VËSHTRIM*

Mr. sc. Bahri CURRI

# FEMRA DHE E DREJTA E SAJ E PRONËSISË NË KANUNIN E LEKË DUKAGJINIT

## HYRJE

Fusha e studimit për të drejtat e femrës është shumë e gjerë dhe mund të studiohet nga shumë këndvështrime dhe nga disa legjislatura. Për të pasur një qasje më të afërt për të drejtat e femrës tek shqiptarët, duhet të shikohet edhe trajtimi i femrës në të drejtën tonë zakonore, prandaj ky punim do të përkufizohet vetëm tek objektivi, që nënkupton të drejtën e pronësisë për femrën shqiptare në Kanunin e Lekë Dukagjinit.

Arsyeja e përcaktimit për këtë temë është nevoja për të ngritur vetëdijesimin lidhur me vlerën e femrës në shoqëri dhe për të siguruar njohuri dhe materiale nga e drejta zakonore për të drejtat e femrës përgjithësisht, e veçmas në pronësi.

## Pozita e femrës në të drejtën zakonore

E drejta zakonore, gjegjësisht normat zakonore janë rregulla të sjelljes në shoqëri, të cilat krijohen me një përsëritje të tyre të vazhdueshme në kohë dhe hapësirë, për një periudhë relativisht të gjatë.[1]

Shoqëria shqiptare, nën ndikimin e së drejtës zakonore, për një kohë të gjatë ka pasur një jetë patriarkale, ku lidhja dhe solidariteti brenda familjes ishte shumë e fortë. Respekti ndaj vlerave tradicionale ishte në një nivel shumë të lartë. Në këtë proces pati një ndikim jashtëzakonisht të madh e të pashembullt edhe *e drejta zakonore shqiptare*.

Një parim bazë i së drejtës zakonore shqiptare është barazia e njerëzve-meshkuj para ligjit (kodit-kanunit), si dhe mosshpërdorimi i të drejtave dhe mosprekja në dinjitetin e mashkullit, qoftë moralisht, qoftë fizikisht. E drejta zakonore këtë nuk e moralizon, por të thuash e sanksionon ("i miri e i keqi kanë një çmim, kanuni i mban për burra"[2]). Sado që kjo të jetë bërë në mënyrë të veçantë dhe bile, në kuptim nistor, është fjala për respektimin (sanksionimin) e të drejtave të njeriut, fatkeqësisht kjo nuk përfshin edhe femrën.[3]

Kanunet ishin norma të pashkruara, të cilat shumëherë ushtronin efekt regresiv. Nga më të njohurit ishin Kanuni i Lekë Dukagjinit, Kanuni i Maleve, Kanuni i Lumës, Kanuni i Skënderbeut dhe Kanuni i Labërisë, që kishin shtrirje kryesisht në Shqipëri si dhe në zonën e Rrafshit të Dukagjinit në Kosovë. Si rrjedhojë e të gjitha këtyre normave zakonore shqiptare, gruaja për një kohë të gjatë mbeti në pozitë inferiore dhe ato zakone ndikuan drejtpërsëdrejti në pabarazinë gjinore në familjet shqiptare.

Natyrisht, në traditat shqiptare u mishëruan edhe disa vese pothuajse mjaft negative që kanë të bëjnë me kujdesin ndaj vajzës. Në të vërtetë, shpeshherë në disa familje shqiptare femra është llogaritur vetëm si një qenie e gjallë, e asgjë tjetër. Ajo në shumë raste nuk kishte të drejtë të

[1] Prof. Dr. Hamdi Podvorica; *E Drejta Familjare*, f. 22.

[2] Shtjefën Gjeçovi; *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, botues KUVENDI, Libri 8 (Ndera), Krye 17 (Ndera Vehtjake), neni 594, f. 64.

[3] Prof. Dr. Ejup Statovci; *Të drejtat, liritë e njeriut dhe skllavërimi,* f. 181-182.

shkollohej, të dalë jashtë shtëpisë, të lexojë etj. Si zakone të tilla konservatore e regresive mund të jenë: shitblerja e femrës, grabitja e gruas, martesa e të miturve, dhënia e prikës etj.[4]

Mund të themi se femra shqiptare nëpër shekuj është trajtuar në forma dhe mënyra të ndryshme. Ajo ka përjetuar shpeshherë batica dhe zbatica që kanë rënë mbi të, si dhe shumë vështirësi të kësaj jete që janë derdhur mbi të, kohë pas kohe, fazë pas faze, sfidë pas sfide, ishte një kohë kur gjykohej me normat zakonore-kanunore. Një kohë më të hershme tek ne, të drejtat e femrave rregulloheshin me normat e Kanunit të Lekë Dukagjinit, e po ashtu edhe sot, ka shumë familje që nuk njohin ndonjë ligj, apo traditë tjetër pos këtij Kanuni.[5]

"Fjala *kanun* ka prejardhje nga fjala latine *canon,* që e ka kuptimin e *dispozitës, rregullores".*[6]

Me kalimin e kohës, Kanuni i Lekë Dukagjinit dominoi dhe shumë familje udhëhiqeshin nga normat e tij. Por femra shqiptare, nën hijen e këtij Kanuni, nga shumë njerëz është shikuar me syrin kritik dhe është vlerësuar e karakterizuar si përbuzje dhe degradim i dinjitetit të saj, ndërsa nga disa të tjerë është shikuar me syrin e vlerësimit pozitiv dhe emancipimit të femrës!!!

"Ajo që e ngarkonte edhe më tepër pozitën e saj ishte zbatimi i normave të Kanunit të Lekë Dukagjinit, që e konsideronte femrën si diçka të dorës së dytë". *(Mimoza Dushi, demografe).*[7] Ngase Kanuni i Lekë Dukagjinit thotë: *"...kanuja e xen gruen si nji tepricë në shpi."*[8] Andaj edhe për këtë gratë nuk marrin pjesë prej ndarjes.[9]

---

[4] Dr. Abdulla Aliu - Mr. Haxhi Gashi; *E Drejta Familjare*, f. 35.

[5] Labinot Kunushevci; *Trajtimi i femrës shqiptare në Kanunin e Lekë Dukagjinit*.

[6] Po aty.

[7] Po aty.

[8] Shtjefën Gjeçovi; *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, Nye 20, neni 44, f. 14.

[9] Prof. Salvatore Vilari; *Normat zakonore juridike të Shqipërisë - Kanuni i Lek Dukagjinit,* f. 145.

Zbatimi i së drejtës zakonore edhe sot në disa pjesë të Kosovës bëhet në mënyrë të heshtur, duke u mbështetur në mundësinë e zbatimit të rregullave juridike.[10]

Se a konsiderohej femra si diçka e dorës së dytë apo jo, e që kjo ndikonte edhe në krijimin e familjes dhe zhvillimit të të drejtave të femrës në shoqëri, do të shohim në vazhdim se çfarë trajtimi i kishte bërë Kanuni i Lekë Dukagjinit femrës shqiptare në disa të drejta të saj, e që faktikisht Kanuni ia ka marrë ato, e veçmas ato të pronësisë.

## E drejta pronësisë dhe e trashëgimisë në Kanunin e Lekë Dukagjinit

E drejta zakonore gjatë gjithë kohës është zbatuar në rregullimin e marrëdhënieve pronësore në këtë truall. Gjurmët e saj i gjejmë ende të theksuara edhe sot. Passjellje e kësaj është se edhe mbrojtja e pronësisë në këto vise qëndronte nën "kapelën" e rregullave të së drejtës zakonore.[11]

Për herë të parë ky Kanun u mblodh, u sistemua dhe u botua në shqip prej Shtjefën Gjeçovit në vitin 1933. Gjeçovi ishte një prelat i shquar i kishës romane, prift i urdhrit françeskan, që jetoi midis malësive të veriut dhe ishte në kontakt me veprimin e së drejtës së Kanunit mbi marrëdhëniet në shoqëri.

Ndërsa sa i përket femrës, sot, ka disa shpjegime se pse ekzistojnë zbrazëti në mes të ligjit për të drejtat pronësore dhe praktikave që ne shohim të zbatohen në gjykata. Në vijim, do t'i adresojmë të dyja këto: Të drejtën zakonore shqiptare dhe ndikimin e trashëgimisë informale.

Popullata shqiptare e Kosovës, që përbën mbi 90% të popullatës së përgjithshme, shquhet për norma të fuqishme dhe të diferencuara gjinore. Këto norma janë të ndikuara nga kodi ligjor zakonor shqiptar, Kanuni i Lekë Dukagjinit. Kanuni është këmbëngulës në mbështetjen e tij të prak-

[10] Prof. Dr. Abdulla Aliu; *E Drejta Civile*, f. 212.

[11] Prof. Dr. Ejup Statovci Statovci, Prof.Dr. Ejup; *Mbrojtja e pronësisë, studim komparativ*, f. 247.

tikave të trashëgimisë në vijën mashkullore duke deklaruar se në rast se trashëgimtari është femër, atëherë një njeri (mashkull) duhet të kërkohet deri në shumë breza në mënyrë që kjo pronë të mos i lihet një gruaje.[12] Shiko për shembull neni 88: *"Kanuja njef per trashigues djalin e jo vajzen.",* neni 90: *"Nipit të trungut a të gjakut i perket trashigimi, e jo nipit të tamblit a nipit bijash.",* neni 91: *"As te prindja as te burri grueja s'hin në pjesë të trashëgimit.",* neni 92: *"Me dalë fare mashkullimi i njij shpije e njëqind bija me pasë dalë aso dere, s'kan tager me u perzie në trashëgim të prindës as këto, as bijt e bijat e tyne.".*[13]

Lënia e pronës një gruaje, për shumë familje, do të thotë bartje e saj jashtë familjes së origjinës dhe për familjet e dhëndurëve, jashtë vijës mashkullore të trashëgimisë. Për më tepër, siç u përmend më lart, pronësia e shtëpisë shpesh nuk është e regjistruar dhe, në qoftë se ajo është e regjistruar, është në emër të burrit dhe jo në emër të çiftit të martuar,[14] siç ishte rasti aktual i Shyhrete Berishës nga Suhareka.[15]

Tradita shqiptare ndikon në heqjen dorë të grave nga e drejta e trashëgimisë. Disa njerëz mendojnë se është turpëruese për gratë që të sjellin pronë në martesat e tyre. Një grua që pretendon të drejtën e trashëgimisë mund të sjellë turp për familjen e saj të lindjes, pasi që ajo duket se nuk e vlerëson mjaft familjen e saj, dhe në veçanti vëllezërit e saj, të cilët do të humbin një pjesë të trashëgimisë së tyre, në qoftë se ajo shkon për motrën/at e tyre. Turpi dhe marrja janë terma që përdoren shpesh nga femrat kur ato përshkruajnë mbajtjen apo trashëgimin e pronës familjare.[16] Motrat dhe vëllezërit mendohet se duhet të mbështesin njëri-tjetrin, ku vëlle-

[12] Prof. Salvatore Vilari; Normat zakonore juridike të Shqipërisë - Kanuni i Lek Dukagjinit, f. 148-149.

[13] Shtjefën Gjeçovi; *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, Krye 8 (Trashigimet), Nye 36 (Tagri i trashigimit në Kanu), neni 88, 90, 91 dhe 92, f. 26.

[14] Jeta Abazi Gashi; *Luftimi për pjesën që u takon*, Balkan Insight (14.11.2014). http://www.balkaninsight.com/sq/article/luftimi-për-pjesën-që-u-takon

[15] *E drejta e grave për trashëgim në pronë*, BIRN Kosovo, Korrik 2016, f. 18-19.

[16] *Programi për të Drejtat Pronësore – çështjet gjinore, pronësore dhe mundësitë ekonomike në Kosovë*, USAID Kosovo, Janar, 2015, f. 13.

zërit ofrojnë mbështetje sociale dhe politike për motrat e tyre dhe motrat heqin dorë nga të drejtat e tyre pronësore në favor të vëllezërve të tyre.

Një tjetër shpjegim i dëgjuar shpesh dhe i ndërlidhur me këtë është se prona duhet të shkojë për anëtarët meshkuj të familjes, për të siguruar se një grua ka një vend në të cilin ajo mund të kthehet, në qoftë se martesa e saj dështon, ose në qoftë se ajo vuan nga dhuna në familje. Megjithatë, të njëjtat vlera tradicionale minojnë funksionimin e kësaj norme pasi që zyrtarët komunal për çështje gjinore dhe të tjerët raportojnë se në rastet e shkurorëzimeve, ndarjeve, ose dhunës në familje, gratë janë shpeshherë jo të mirëpritura përsëri në familjet e tyre të lindjes, sepse zgjidhja e martesës së tyre sjell turp për familjen.[17]

Kështu gratë mbeten të ngujuara, veçanërisht në rastet e shkurorëzimit ose ndarjes. Normat shoqërore, të cilat i çojnë ato që të heqin dorë nga të drejtat e tyre pronësore në favor të afërmve të tyre meshkuj, jo gjithmonë ua japin atyre përfitimet e nënkuptuara reciproke.

Ka përpjekje, jo vetëm në Kosovë, por edhe në arenën ndërkombëtare,[18] për të rritur ndërgjegjësimin për natyrën problematike të këtyre praktikave, por ndryshimi kulturor merr kohë. Në kontekste të tjera, studimet e të drejtave pronësore për femrat kanë treguar një korrelacion midis normave të ulëta të dhunës në familje dhe pronësisë së femrave mbi pronën.

Jetesa bujqësore kontribuon në jehonën e vazhdueshme të Kanunit në jetën e shumë shqiptarëve. Dëshira për të parandaluar fragmentimin e tokave të familjes është një shqetësim për shumë familje rurale. Përjashtimi i vajzave nga trashëgimia është një mënyrë për të siguruar mbajtjen mashkullore të tokës dhe parandalimin e ndarjes së tokës bujqësore. Në disa familje ky shqetësim dërgon në një ndarje të qartë, ose të nënkuptuar, të burimeve familjare. Pra, në disa familje, një vajzë mund të dërgohet në universitet, ndërsa vëllezërit e saj jo. Në vend të kësaj, vëllezërit do të trashëgojnë fermën e familjes. Ose një familje mund të investojë në sigu-

[17] Drita Kaliqi, Intervistë, Gjilan, 12 Dhjetor 2014, (marrë nga *Programi për të Drejtat Pronësore*, USAID Kosovo, Janar, 2015).

[18] *Securing Women's Land and Property Rights: A Critical Step to Address HIV, Violence, and Food Security*, Open Society Institute, 2014.

rimin e një dhurate për të bijën në kohën e martesës së saj (paja, prika, ose çejzi) me idenë se kjo është pjesa e saj e trashëgimisë familjare. Këto të gjitha janë strategjitë nëpërmjet të të cilave familjet mund të ndajnë burimet para vdekjes së prindërve. Në një kulturë në të cilën përpilimi i testamenteve nuk është i zakonshëm, këto janë mekanizma nëpërmjet të të cilave familjet kërkojnë që të ofrojnë diçka për fëmijët femra, përderisa akoma e ruajnë traditën.

Dallimet në këto strategji të trashëgimisë janë të dukshme edhe në zonat urbane. Diku mund të shohim familjet në të cilat kujdesi për prindërit i është lënë vëllait më të vogël, me marrëveshje në mesin e vëllezërve dhe motrave që ai pastaj do të trashëgojë shtëpinë e familjes. Këto marrëveshje rrallë artikulohen zyrtarisht dhe kjo është pjesë e arsyes pse nuk ndiqen proceset e formalizuara të trashëgimisë. Siç është rasti kudo në botë, marrëveshjet joformale mes anëtarëve të familjes në lidhje me ndarjen e pasurisë familjare janë pak a shumë të suksesshme në varësi të marrëdhënieve brenda familjes.

Në Kosovë, informaliteti i të drejtave pronësore në përgjithësi dhe të të drejtave pronësore për femrat në veçanti, ka implikime më të gjera ekonomike. Së pari, është e lehtë që femrat dhe fëmijët e mitur të përjashtohen tërësisht nga trashëgimia e kapitalit midis brezave. Së dyti, mungesa e formalizimit të të drejtave pronësore të femrave kufizon aftësinë e tyre për t'u angazhuar në mënyrë aktive në aktivitetet ekonomike.

Kanuni i Lekë Dukagjinit përmban dispozita për rregullimin e trashëgimisë në Librin e Tretë, Kreu i Tetë dhe Nëntë, Nye 36 deri 43, prej nenit 88 deri në nenin 131. Ky Kanun sanksionon pabarazinë në trashëgimi jo vetëm të fëmijëve të gjinive të ndryshme, por edhe midis burrit dhe gruas. Sipas këtij Kanuni vajzat nuk kishin të drejtë trashëgimie. Kjo shihet si në vijim:

88. Kanuja njef per trashigues djalin e jo vajzen.
89. Djalin të pakunorë kanuja s'e njef për trashigues.
90. Nipit të trungut a të gjakut i perket trashigimi, e jo nipit të tamblit a nipit bijash.
91. As te prindja as te burri grueja s'hin në pjesë të trashigimit: (1)
    a) të mos të dynden nipnija me ngulë në plang t'ungjit të dalë;

b) të mos ngrehen prindja e grues me ngulë në plangë të dhandrrit të dalë fare;

c) të mos perzihen fiset e nji flamurit me fise të tjetrit flamur.

92. Me dalë fare mashkullimi i njij shpije e njëqind bija me pasë dalë aso dere, s'kan tager me u perzie në trashigim të prindës as këto, as bijt e bijat e tyne. "Nip bije nuk mund të varet në kërrabë t'ungjve".[19]

## Efekti juridik i përkatësisë gjinore në të drejtën e pronësisë sipas Kanunit të Lekë Dukagjinit

*"Grueja shqyptare farë trashigimi s'ka te prindja, as më plang as në shpi, - kanuja e xen gruen si nji tepricë në shpi. Prindja s'mendon per pajë as per kurrnji send per vajzë të vet,..."*[20]
*"Kanuja njef për trashigues djalin e jo vajzën."*[21]
*"Baba edhe në mos pasët djelm, nuk mundet me u lanë bijave as tokë, as plang, as shpi."*[22]

Duke i marrë parasysh të gjitha këto, dhe citate e norma tjera kanunore, karshi femrës, në shumë të drejta të saj, sidomos kur është fjala tek e drejta e krijimit të familjes-martesa e bashkëshortësia, e me theks të veçantë tek e drejta e saj e pronësisë dhe trashëgimit, lirisht mund të konkludojmë se Kanuni i Lekë Dukagjinit femrës nuk ia kishte dhënë pozitën dhe vlerën që e meritonte dhe kjo ndikonte negativisht edhe në formimin dhe forcimin e një familjeje të shëndoshë.

Pra, përkatësia gjinore, në Kanunin e Lekë Dukagjinit ka efekt juridik negativ për femrën duke ia mohuar tërësisht asaj të drejtën e pronësisë dhe të drejtën e trashëgimit.

---

[19] Shtjefën Gjeçovi; *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, Krye 8 (Trashigimet), Nye 36 (Tagri i trashigimit në Kanu), neni 88, 89, 90, 91 dhe 92, f. 26.

[20] Po aty, Krye 3 (Shkuesija-Fejesa), Nye 20 (Trashigimi i grues Shqyptare), neni 44, f. 14-15.

[21] Po aty, Krye 8 (Trashigimet), Nye 36 (Tagri i trashëgimit në Kanu), neni 88, f. 26.

[22] Po aty, Krye 9 (Te lanunat), Nye 41 (Tagri i të dalunit fare), neni 108, f. 28.

Për këtë dhe një mori dijetarësh pohojnë se zakoni nuk mund të jetë burim i së drejtës trashëgimore dhe pronësore. Sepse, ai bie shpeshherë në kundërshtim me parimet themelore të së drejtës dhe normat juridike kushtetuese dhe me botëkuptimet përparimtare mbi të drejtën trashëgimore dhe të drejtat e tjera për femrën. Kështu, bie fjala, nuk mund të jetë burim i së drejtës zakoni që femrën e përjashton nga trashëgimi.[23]

## PËRFUNDIM

Pas trajtimit të kësaj tematike mund të nxirren këto rezultate e rekomandime:

1. Pozita e femrës në të drejtën zakonore në të gjitha fushat është e pafavorshme dhe pa asnjë të drejtë.
2. E drejta zakonore ende e kësaj dite ka një ndikim të fuqishëm në jetën e shqiptarëve, e sidomos në fushën e të drejtave pronësore e trashëgimore për femrën.
3. Femra në Kanunin e Lekë Dukagjinit nuk është qenie ligjore dhe nuk e merr vendin e saj të meritueshëm në pronësi.
4. Kanuni i Lekë Dukagjinit ia mohon tërësisht femrës të drejtën e pronësisë dhe trashëgiminë.
5. Femra dhe pozita e saj në shoqëri është temë mjaft e ndjeshme, duke ia shtuar edhe atë se edhe e drejta zakonore është një element që e përbën identitetin njerëzor e kombëtar.
6. Duhet evituar shprehitë, traditat dhe zakonet, të cilat bien në kundërshtim me parimet themelore të së drejtës dhe normat juridike kushtetuese dhe me botëkuptimet përparimtare mbi të drejtën trashëgimore, dhe të drejtat tjera për femrën.
7. Femrat, përveçse duhet të mësojnë të drejtat e tyre, ato duhet të mësojnë edhe obligimet e tyre përballë shoqërisë dhe familjes, kështu për të funksionuar një shoqëri e shëndoshë, stabile dhe përparimtare.

[23] Dr. sc. Hamdi Podvorica; *E Drejta Trashëgimore*, f. 28.

**Literatura:**


1. Aliu, dr. sc. Abdulla - Gashi, mr. sc. Haxhi; *E Drejta Familjare,* Universiteti i Prishtinës - Fakulteti Juridik, Prishtinë, 2007.
2. Aliu, Prof. Dr. Abdulla; *E Drejta Civile,* Universiteti i Prishtinës - Fakulteti Juridik, Prishtinë, 2013.
3. *E drejta e grave për trashëgim në pronë*, BIRN Kosovo, Korrik 2016.
4. Gashi, Jeta Abazi; *Luftimi për pjesën që u takon,* Balkan Insight (14.11.2014). http://www.balkaninsight.com/sq/article/luftimi-për-pjesën-që-u-takon
5. Gjeçovi O.F.M, Shtjefën; *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, Kuvendi.
6. Kunushevci, Labinot; *Trajtimi i femrës shqiptare në Kanunin e Lekë Dukagjinit*, (10.04.2013), http://pertymoter.net/index.php?option=com_content&task=view&id=3194.
7. Podvorica, Dr. sc. Hamdi; *E Drejta Trashëgimore*, botim i dytë, Universiteti i Prishtinës - Fakulteti Juridik, Prishtinë, 2010.
8. Podvorica, Prof. Dr. Hamdi; *E Drejta Familjare,* botim i katërt, Universiteti i Prishtinës - Fakulteti Juridik, Prishtinë, 2011.
9. *Programi për të Drejtat Pronësore (PRP) - çështjet gjinore, pronësore dhe mundësitë ekonomike në Kosovë;* USAID Kosovo, Janar, 2015.
10. *Securing Women's Land and Property Rights: A Critical Step to Address HIV, Violence, and Food Security,* Open Society Institute, 2014. https://www.opensocietyfoundations.org/sites/default/files/Securing-Womens-Land-Property-Rights-20140308.pdf
11. Statovci, Prof. Dr. Ejup; *Mbrojtja e pronësisë, studim komparativ,* Universiteti i Prishtinës - Fakulteti Juridik, Prishtinë, 2009.
12. Statovci, Prof. Dr. Ejup; *Të drejtat, liritë e njeriut dhe skllavërimi,* Universiteti i Prishtinës - Fakulteti Juridik, Prishtinë, 2009.
13. Vilari, Prof. Salvatore; *Normat zakonore juridike të Shqipërisë - Kanuni i Lek Dukagjinit,* përktheu Qemal Velija, OMBRA GVG, 2012.

Pashtrik HAJRAJ*

# PARIMI I REALIZMIT NË FINANCAT ISLAME

**Abstrakt**

Në vitet e fundit shumë shpesh dëgjojmë për financat islame për shkak të rritjes së tyre të shpejtë në të gjithë botën dhe të veçorive unike. Një nga parimet më të rëndësishme që i bëjnë financat islame të jenë unike është parimi i realizmit. Si një koncept që u referohet fakteve dhe ngjarjeve reale dhe aktuale, realizmi mund të nxirret nga burimet kryesore të Ligjit Islam, që janë Kurani dhe Sunneti, dhe gjithashtu nga mësimet e dijetarëve islamë, ku disa prej tyre e përfshijnë atë si njërën ndër karakteristikat e Islamit. Realizmi është një koncept që i jep kuptim ndalimit të interesit (Riba), paqartësisë dhe pasigurisë, të cilat janë elementet kryesore që i dallojnë financat islame nga ato konvencionale. Prandaj, shërbimet financiare dhe produktet e ofruara nga institucionet financiare islame, që do të diskutohen në këtë punim, e kalojnë testin e

* Student i Masterit, Universiteti Istanbul Sabahattin Zaim, Instituti i Shkencave Sociale, Programi Ekonomi Islame dhe Financa, pashtrikhajra@hotmail.com ORCID ID: 0000-0003-3171-894X

realizmit dhe janë në përputhje me rregullat e Ligjit Islam, duke u bazuar kështu në faktet reale dhe aktuale të botës reale.

***Fjalët kyçe:*** *financa islame, realizëm, Ligji Islam, shërbime financiare, interesi (riba)*

## 1. Hyrje

Financa islame është një term shumë i përdorur veçanërisht në dekadat e fundit, kur është bërë një konkurrencë e fortë për financimin konvencional dhe një alternativë e mirë për konsumatorët. Pa hyrë në diskutim për emrin nëse do ishte më e drejtë të emërohej financa islame apo ndryshe, ka shumë aspekte esenciale që i dallojnë financat islame nga ato konvencionale. Sipas profesorit Abdul Rahman, financat islame janë themeluar kryesisht mbi ndalimin e interesit (riba).[1] Ndalimi i interesit është një nga arsyet që çuan në shfaqjen e institucioneve financiare islame, por gjithashtu esenciale për financat islame është që të gjitha veprimtaritë financiare duhet të jenë në përputhje me parimet e Ligjit Islam dhe në përputhje me kodet morale që rrjedhin nga burimet kryesore të Sheriatit, Kurani dhe Suneti. Edhe pse, sipas profesorit Barom (*profesor i ekonomisë në Universitetin Ndërkombëtare Islam të Malajzisë*), ekziston një shqetësim në mesin e dijetarëve islamë lidhur me dështimin e institucioneve financiare islame në mbulimin e përgjegjësive etike dhe sociale.[2] Sidoqoftë, edhe pse ka shumë kritika dhe vend për përmirësim, institucionet financiare islame kanë komitetin e tyre këshillues të Sheriatit që siguron që shërbimet të jenë sipas parimeve islame. Të thuash se financat islame janë vetëm shmangie e interesit ky është një përkufizim shumë i ngushtë. Bankimi islam është një koncept që duhet t'i shërbejë shoqërisë

[1] Abdul Rahman, Abdul Rahim. "Islamic Banking and Finance: Between Ideals and Realities". International Journal of Economics, Management and Accounting. 15/2, (2007), faqe:123.

[2] Barom, Mohd Nizam. "Conceptualizing Strategic Framework of Social Responsibility in Islamic Economics". International Journal of Economics, Management and Accounting. 21/1, (2013), faqe: 68.

dhe të arrijë objektivat e një ekonomie islame për mirëqenien e shoqërisë. Me rrjedhojë nga burimet e Ligjit Islam, realizmi është parimi thelbësor që qëndron në vargjet e Kuranit dhe gjithashtu në mësimet e Profetit a.s. e të studiuesve islamë gjithashtu. Në lidhje me financat islame, koncepti i realizmit përcaktohet nga dijetari i njohur i fushës së ekonomisë Islame profesori Kahf në kuptimin që Ligji Islam qëndron gjithmonë me gjërat që ekzistojnë në jetën reale, në formën e tyre aktuale siç qëndrojnë në botën reale.[3] Ligji Islam nuk pranon asnjë supozim në lidhje me të ardhmen ose realitetin dhe nuk i bazon vendimet e tij në gjërat e parëndësishme dhe joaktuale të rezultateve të mundshme në të ardhmen. Prandaj, parimet thelbësore të Ligjit Islam në lidhje me financat dhe ekonominë, të cilat janë në harmoni me parimin e realizmit, janë shmangia e interesit, pasigurisë e paqartësisë dhe promovimi i drejtësisë, paanësisë e të mirës publike. Këto janë parimet kryesore në të cilën çdo institucion financiar islam duhet të mbështetet kur kryejnë aktivitetet e tyre financiare dhe tregtare. Prandaj, ky punim do të përpiqet të shpjegojë burimet e realizmit në ligjin dhe mësimet islame dhe gjithashtu ndikimin e tij në shërbimet e produktet e sotme financiare islame. Punimi do të përpiqet të plotësojë boshllëkun në literaturë dhe të tregojë rëndësinë e parimit të realizmit që ka në financat islame, për të cilën shumë pak është shkruar nga studiuesit.

## 2. Burimet e realizmit në mësimet islame

Ndërsa përcaktuam konceptin e realizmit në pjesën hyrëse, si një koncept që bazohet në faktet dhe ngjarjet aktuale të botës reale dhe jo në lidhje me rezultatet imagjinare ose të mundshme në të ardhmen, ideja e tij mund të gjendet në burimet kryesore të Ligjit Islam, në Kuran dhe Sunet. Siç është shpjeguar nga profesor Kahf, Kurani është shpallur gradualisht brenda 23 vjetësh, në përgjigje të incidenteve apo ngjarjeve që kanë ndodhur gjatë kohës së Profetit a.s.[4] Kjo është arsyeja pse Kurani nuk ka

[3] Kahf, Monzer. "Realism in Islaminomics (online). Marrur nga: http://monzer.kahf.com/papers/english/Realism.pdf , (2012). Faqe: 1.

[4] Kahf, Monzer. "Realism in Islaminomics (online). Faqe: 2.

zbritur ashtu siç është menjëherë, por ai ka zbritur gradualisht pjesë-pjesë. Ajetet e Kuranit janë të përcaktuara dhe rastet janë të njohura për arsyen pse kanë zbritur dhe kur kanë zbritur. E njëjta gjë është edhe për Sunetin. Profeti a.s. nuk foli asgjë pa pasur ndonjë rast apo arsye, e cila tregon se parimi i realizmit është në rrënjën e ligjit islam. Ne kemi rastet kur Profeti nuk lejoi të bënte shumë pyetje për gjëra që nuk kanë ndodhur dhe për rezultatet e mundshme në të ardhmen. Këtë mund ta argumentojmë me hadithin numër 9 të koleksioneve të Neveviut ku thuhet se *"bërja e shumë pyetjeve në lidhje me një detyrim mund të çojë në komplikime dhe konfuzione"*.[5] Kjo mbështetet në parimin e realizmit në kuptimin që shumë pyetje për të ardhmen mund t'ju humbasin. Mësimet e Profetit a.s mbështeten në ngjarje reale të jetës, siç u tha në këtë hadith dhe një gjë e tillë mund të gjendet në shumë thënie të tjera.

Koncepti i realizmit në burimet kryesore të Islamit mund të shihet në shumë aspekte. Aspekti i parë është shpallja graduale e Kuranit, siç u përmend më lart. Zoti i Madhërishëm, kishte mundësi ta zbriste Kuranin menjëherë, por nuk ndodhi kështu, sepse njerëzit nuk do ta pranonin atë. Prandaj e zbriti atë gradualisht në përputhje me nevojat e njerëzve dhe kështu njerëzit gradualisht u përgatitën për të. Pra, Kurani i shpallur gradualisht bazohet në kushtet reale të njerëzve dhe realitetin. Dhe pjesët e tjera të Kuranit janë lënë të komentohen nga studiuesit në përputhje me kushtet dhe realitetet që do të shfaqen në të ardhmen. Një aspekt tjetër është se shumë ndalesa ndodhën gradualisht, ose u ndaluan me kalimin e kohës, si shembulli i ndalimit të verës. Ndalimi i verës, siç u përmend në Kuran, ishte në një proces gradual i bërë në disa faza. Realiteti në atë kohë ishte se vera përdorej gjerësisht nga njerëzit atje dhe një ndalim i menjëhershëm i saj do të çonte në konfuzion dhe mosrespektim ndaj aktit të ndalimit. Prandaj, bazuar në realitetin, ndalimi i tij ndodhi gradualisht në disa hapa, kështu që në fund ai dha efektin e tij. Dhe aspekti i fundit që dua të përmend këtu është koncepti që Islami gjithmonë kërkon të lehtësojë jetën e njerëzve edhe nëse bëhet fjalë për praktikën e adhurimit.

[5] Badi, Jamal Ahmed. "Commentary of Forty Hadiths of an Nawawi". Kuala Lumpur: IIUM, (2002), f. 53.

Ne dimë shumë raste, për shembull, kur profeti lejoi prishjen e agjërimit kur shëndeti i personit është në rrezik. Ose kur një person gjendet në vendin që nuk ka ushqim, atëherë i lejohet të hajë ushqim të ndaluar vetëm për të shpëtuar jetën e tij. Prandaj, Islami merr parasysh realitetin dhe pozicionin aktual të njerëzve dhe detyrat shpërndahen sipas potencialit të njerëzve. Nuk ka ndjekje të verbër të rregullave dhe praktikave, por rregulla racionale dhe të bazuara në realitet.

Shumë dijetarë islamë shkruan për realizëm, si një koncept i pandarë nga parimet e Islamit. Njëri prej tyre që foli më shumë rreth këtij koncepti është Sejid Kutbi. Antropologu i njohur James Toth, në librin e tij, tregon konceptualizimin personal të Islamit për Sejid Kutb të cilin ai e ka ndarë në tetë karakteristika: 1. Hyjnia, 2. Stabiliteti, 3. Uniteti, 4. Gjithëpërfshirja, 5. Besimi dhe Praktika, 6. Balanca, 7. Orientimi Pozitiv dhe 8. Realizmi.[6] Siç u theksua në librin e Toth, Kutb përfshiu realizmin midis karakteristikave të Islamit sepse ai besonte se kjo karakteristikë merret me "të vërteta objektive, ekzistencë reale dhe të verifikueshme dhe matje të sakta të ndikimit aktual". Dhe ai vazhdoi duke thënë se "Islami është një udhëzues realist, aktiv dhe praktik për ekzistencën njerëzore dhe jetën shoqërore".[7] Siç mund të shihet, Kutbi thekson rëndësinë e realizmit dhe atë e bën duke e përfshirë atë në mesin e karakteristikave të Islamit. Me fjalë të tjera, mund të kuptohet që sigurisht ne myslimanët kërkojnë të arrijnë Xhenetin pas kësaj bote, por puna kryesore duhet të bëhet në këtë botë ku jetojmë tani. Prandaj, të gjitha mësimet e Islamit mbështeten në këtë botë reale, kështu që detyrat dhe kërkesat duhet të bëhen në këtë botë aktuale.

[6] Toth, James. "Sayid Qutb: The Life and Legacy of a Radical Islamic Intellectual". Oxford University Press (2013). Faqe: 97.

[7] Toth, James. "Sayid Qutb: The Life and Legacy of a Radical Islamic Intellectual". Faqe: 119.

## 3. Realizmi në Shërbimet Financiare Islame

Parimi i realizmit në lidhje me shërbimet financiare do të thotë se "të gjitha kontratat e financimit duhet të ekzistojnë dhe te bazohen në të vërtetën, në kontrast me transaksionet, shkëmbimet, ose sendet dhe aktivitetet e supozuara, ose të konsideruara".[8] Nga ky citim mund të kuptojmë që financimi islam bazohet në asete ose mallra reale dhe jo në supozime. Në mënyrë që kontratat financiare të konsiderohen të vlefshme ato duhet të bazohen në gjëra reale dhe në kohën e kontratës aseti fizik duhet të jetë i disponueshëm dhe jo i imagjinuar. Para së gjithash, mallrat që i nënshtrohen kontratës duhet të jenë mallra të lejuara në Islam. Mallrat që janë të përfshirë në kontratë duhet të jenë të pranishme në momentin e aktit të shitjes. Gjithashtu ato mallra duhet të jenë në pronësi të shitësit. Shitësi nuk mund të shesë mallra që nuk i posedon. Për shembull, nuk mund të jetë objekt i një kontrate kafsha e palindur, ose peshku në det. Këto janë disa nga pikat që duhet të merren në konsideratë nga institucionet financiare islame. Këto kufizime ose paralajmërime janë në përputhje me parimin e realizmit dhe si të tilla ndikojnë në mbrojtjen e shitësit dhe blerësit sipas tregtisë së tyre reale. Pasiguria (Gharar) është një aspekt tjetër që duhet shmangur gjatë kontratave financiare, sepse është e ndaluar në ligjin islam. Pasiguria në një kontratë financiare nënkupton lidhjen e një kontrate me një rrezik të lartë pasigurie në lidhje me rezultatet e marrëveshjes ose një rrezik të lartë të pasigurisë në cilësinë dhe tiparet e mallrave e gjithashtu për të drejtat dhe detyrimet e palëve.[9] Në kontratë gjithçka duhet të përcaktohet qartë dhe nuk duhet të ketë mungesë të të dhënave, ose të dhëna joadekuate që çojnë në pasiguri.

Realizmi mund të gjendet edhe në aspektin e ndalimit të interesit. Në punimin e tyre dijetarët Kahf dhe Mohomed theksojnë se "padrejtësia themelore që lidhet me ngarkimin e debitorit (huamarrësit) me një shumë

[8] Kahf, Monzer. "Maqasid al Shari'ah in the Prohibition of Riba and Their Implications for Modern Islamic Finance". Ed. IIUM International Conference on Maqasid al Shariah, 8-10 Gusht 2006. Faqe: 7.

[9] Ayub, Muhammad. "Understanding Islamic Finance". Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, ltd. (2007). Faqe: 75.

shtesë mbi principalin e kredisë është shkelja e parimit të realizmit pasi borxhi nuk gjeneron rritje dhe për këtë arsye çdo pretendim për rritje është një pretendim në pasurinë që i përket palës së kundërt, pra debitorit".[10] Në jurisprudencën islame akti i dhënies së huasë konsiderohet si një akt bamirësie e ndihme për të tjerët dhe shpërblimi i saj nuk jepet në këtë botë me përfitime materiale, por shpërblimi i saj jepet nga Allahu në botën tjetër. Arsyeja pse interesi konsiderohet që s'është në përputhje me parimin e realizmit është sepse është supozim të pretendosh në ndonjë rritje në kredi. Është një supozim sepse ne nuk mund ta dimë shumën shtesë që huamarrësi do të gjenerojë dhe gjithashtu fitimi i gjeneruar është në pronësi të huamarrësit dhe jo të huadhënësit. Huadhënësi mund të kërkojë kthimin e shumës që ka dhënë si hua dhe jo pasurinë shtesë të huamarrësit. Prandaj, siç u tha nga Kahf dhe Mohomed, elementet që përmbushin parimin e realizmit dhe justifikojnë fitimet në financimet islame mund të klasifikohen në tri kategori: 1) prania e një aseti, 2) aktivi duhet të gjenerojë rritje ose nga natyra e vet fizike ose si rezultat i forcave reale të tregut të furnizimit ose kërkesës, dhe 3) pronësia e asetit që gjeneron rritje.[11] Këto janë tri elemente që duhet të përfshihen në kontratat dhe marrëveshjet financiare islame.

Aktiviteti kryesor i bankave ose institucioneve konvencionale bazohet në interes ose në rritjen e kredisë. Të gjitha instrumentet financiare të përdorura nga bankat konvencionale kanë mbi bazë tarifën shtesë të përqindjes në shumën e dhënë të kredisë. Dhe, siç e dimë, kjo praktikë është rreptësishtë e ndaluar në Ligjin Islam. Bankat islame ose institucionet financiare islame përdorin një metodë tjetër financimi krahasuar me bankat konvencionale. Meqenëse interesi është i ndaluar, veprimtaritë e bankave islame kanë si bazë asetet. Aktiviteti i financimit përmes pronësisë së aseteve është ajo që e bën diferencën midis bankave islame dhe atyre konvencionale. Për këto lloj veprimtarish kemi metoda që janë përdorur gjatë

[10] Kahf, Monzer & Mohomed, Amiirah Nabee. "The Principle of Realism in Islamic Finance".Journal of Islamic Economics, Banking and Finance.12/3 (2016). Faqe: 19.

[11] Kahf, Monzer & Mohomed, Amiirah Nabee. "The Principle of Realism in Islamic Finance". Faqe: 20.

kohës së Profetit a.s., por në këtë kohë ato metoda mund të mos jenë të dobishme apo përdorshme për bankat islame, sepse veprimtaritë e bankave islame duhet të bazohen në ndërmjetësime financiare dhe menaxhim të parasë. Prandaj, për t'i bërë kontratat klasike të dobishme dhe të zbatueshme nga bankat dhe institucionet e tjera financiare islame, dijetarët islamë erdhën me idenë e kontratave hibride, të cilat bazohen në ato klasike. Më poshtë do të diskutojmë instrumentet financiare të bankave islame nga këndvështrimi i parimit të realizmit, i cili është i pranishëm në praktiken e tyre.

Një nga kontratat hibride të përdorura shumë shpesh nga bankat islame, e cila është shumë e diskutueshme në mesin e studiuesve islamë është instrumenti i financimit i quajtur Tawarruq. Hulumtuesit shkencorë të ekonomisë islame Ikbal dhe Abbas e definojnë Tawarruq-unsi një metodë e financimit kur "një person blen një produkt ose mall nga shitësi dhe pasi të jetë blerë malli, ai shitet menjëherë te një palë e tretë me një çmim më të ulët se çmimi i blerjes".[12] Siç mund ta shohim nga ky përkufizim, qëllimi i këtij mjeti është t'ia bëjë të mundur klientit të ketë qasje në pare të shpejtë. Sapo malli të shitet përsëri për një çmim më të ulët, atëherë pagesa e borxhit bëhet me këste në bankë. Qëllimi kryesor i këtij transaksioni për klientin, i cili fillon blerjen nuk është që të posedojë produktin, por të arrijë deri te likuiditeti. Ky është një mjet shumë i diskutueshëm, sepse nuk përshtatet me parimin e tregtisë së mallrave. I gjithë procesi dihet që nga fillimi dhe banka pranon t'ia ofrojë këtë shërbim klientit, gjë që mund të jetë në kundërshtim me parimet e Islamit.

### 3.1 Mudarabah

Mjetet e financimit të përdorura nga bankat dhe institucionet financiare islame për të financuar botën e biznesit përmbushin plotësisht nevojat e klientëve dhe bizneseve për të drejtuar bizneset e tyre. Gjithashtu, këto shërbime ofrojnë një alternativë të mirë për myslimanët dhe gjithashtu

[12] Iqbal, Zamir & Abbas, Mirakhor. "An Introduction to Islamic Finance: Theory and Practice". Vol: 687. John Wiley & Sons, (2011). Faqe: 88.

edhe për të tjerët të cilët duan t'i largohen interesit. Mudarabah është një nga këto shërbime të ofruara nga institucionet financiare islame, e cila sipas ekonomistit Muhammad Ayub është marrëveshja midis palëve, ku njëra palë siguron kapitalin dhe pala tjetër siguron aftësitë menaxhuese, kështu që financuesi mbulon çdo humbje të gjeneruar dhe çdo fitim ndahet nga palët sipas përqindjes së paradakorduar.[13] Mudarabah është një mjet shumë i përdorur nga bankat islame për të mbledhur fonde nga klientët. Ajo është një marrëveshje partneriteti, e cila mund të jetë e dy llojeve të kufizuara dhe të pakufizuara. Mudarabah e kufizuar është kur siguruesi i kapitalit jep detajet dhe specifikime se ku duhen investuar paratë. Dhe e pakufizuar është kur siguruesi i kapitalit nuk specifikon biznesin se ku dhe si do të investohen paratë.

Sipas dijetarëve Kahf dhe Mohomed, parimi i realizmit mund të shihet në kontratën Mudarabah në aspektin e marrëveshjes paraprake ndërmjet palëve rreth përqindjes së ndarjes së fitimit dhe gjithashtu në aspektin që humbjet nga ky lloj partneriteti mbulohen nga siguruesi i kapitalit.[14] Kontrata e Mudarabah është realiste në kuptimin që fitimi nga projekti ndahet ndërmjet dy palëve në bazë të përqindjes së dakorduar në fillim të marrëveshjes, sepse pala menaxhuese merr një pjesë të fitimit për shkak të përpjekjeve menaxheriale dhe gjithashtu siguruesi i kapitalit merr pjesën e tij, për shkak të kapitalit të ofruar për investime. Humbja e kapitalit mbulohet nga pala menaxhuese vetëm në rast se dëshmohet se kjo palë e ka neglizhuar punën, ndërsa në rastet normale të humbjes, kjo mbulohet nga siguruesi i kapitalit.

### 3.2. Musharakah

*Musharakah*, ashtu sikur *Mudarabah*, është një formë tjetër e partneritetit. *Musharakah* është një partneritet në një projekt specifik dhe për një kohë të caktuar. Partnerët janë të lirë nëse duan të kontribuojnë direkt

[13] Ayub, Muhammad. "Understanding Islamic Finance". Faqe: 76.

[14] Kahf, Monzer & Mohomed, Amiirah Nabee. "The Principle of Realism in Islamic Finance". Faqe: 27.

ose jo në projekt, por për efikasitetin e tij të gjithë ata do të duhej të ndiqnin biznesin.[15] Të paktën të gjithë partnerët do të marrin pjesë në takimet e anëtarëve të bordit, i cili konsiderohet gjithashtu një kontribut për projektin. Fitimi i gjeneruar nga investimi do të ndahet midis partnerëve në përputhje me pjesën e tyre të përqindjes së kapitalit të investuar. Gjithashtu humbjet ndahen midis investitorëve, sipas shumave apo përqindjeve të tyre të pjesëmarrjes në investim. Partnerët mund të bien dakord të caktojnë një nga investitorët si menaxher të projektit dhe të japin një pagesë shtesë të aksioneve për përpjekjet menaxheriale, por kur bëhet fjalë për një humbje, përsëri humbja ndahet në bazë të përqindjes së pjesëmarrjes në projekt në mes investitorëve.

Parimi i realizmit në *Musharakah* mund të shihet në aspektin që partnerët zotërojnë një kapital që gjeneron fitim dhe janë të hapur ndaj rrezikut të humbjes dhe ata nuk mund të garantojnë ndonjë pagë minimale ose fitim, e gjithashtu në aspektin që menaxheri nuk mund të mbahet përgjegjës për humbjet nëse veprimet e tij nuk ishin si rezultat i neglizhencës, abuzimit, ose shkeljes së kontratës.[16] Investitorët nuk mund të kërkojnë nga menaxheri të mbulojë humbjet, sepse ata janë pronarë të kapitalit dhe gjithashtu menaxheri emërohet nga ata. Nëse menaxheri nuk arrin të menaxhojë investimin në mënyrën e duhur, është një dështim i investitorëve që caktuan një person të gabuar për të menaxhuar investimin.

### 3.3. Murabaha

Kontrata *Murabaha* është një kontratë e financimit që përdoret mjaft shumë nga bankat islame. *Murabaha* është një kontratë midis bankës dhe klientit mbi blerjen e një malli apo aseti, ku banka do të blejë mallrat në emër të klientit dhe t'i shesë ato klientit pasi të përmendë marzhën e fiti-

[15] Ayub, Muhammad. "Understanding Islamic Finance". Faqe: 76.

[16] Kahf, Monzer & Mohomed, Amiirah Nabee. "The Principle of Realism in Islamic Finance". Faqe: 25.

mit.[17] Siç mund të kuptohet, klienti i kërkon bankës të blejë një produkt (që klienti ka zgjedhur) në emër të tij dhe më pas t'ia shesë atë klientit që pagesa të bëhet në këste në marzhën e fitimit të deklaruar më parë. Që kjo kontratë të jetë e vlefshme, produkti duhet të ekzistojë dhe të jetë në pronësi të shitësit para se të shitet. Kjo formë e financimit mund të duket e ngjashme me kreditë konvencionale, por siç u tha nga Kahf dhe Mohomed, ajo është e ndryshme dhe është e lejuar në Islam për shkak të konceptit të realizmit që ekziston në këtë kontratë. Ata deklarojnë se është e tillë sepse së pari ka një aset të shkëmbyer në mes bankës islame dhe klientit; së dyti, mallrat janë zgjedhur nga klienti për përdorimin e tij; dhe së treti, aseti ose malli duhet të ekzistojë në kohën e transaksionit.[18] Banka apo institucioni financues islam merr pjesë në zinxhirin e tregtimit të një aseti apo malli të vërtetë me kërkesën e klientit. Pra, ky institucion ndihmon klientin të arrijë produktin që dëshiron. Pastaj klienti i premton bankës se do të blejë produktin nga banka në këste me përqindjen e dakorduar të fitimit. Pra, klienti është i vetëdijshëm që në fillim se sa do të paguajë për produktin që dëshiron. Dhe që ky transaksion të pranohet dhe të jetë në përputhje me parimet islame, aseti ose malli duhet të ekzistojë dhe të jetë i pranishëm në kohën e transaksionit. Të gjithë këta hapa dhe detaje mbështeten në parimet e realizmit.

### 3.4. Ixharah

*Ixharah*, apo ndryshe e quajtur edhe si *Islamic Leasing*, është një marrëveshje midis pronarit dhe palës tjetër mbi qiranë ose shfrytëzimin e një malli, shtëpie, makine, etj., për një periudhë të caktuar kohore.[19] Në këtë kontratë pronësia e mallit nuk i transferohet palës tjetër, por përdorimi

[17] Begum, Sameena. "A Study on Conventional Banking, Islamic Banking and It's Treatment of Profit and Loss." CLEAR International Journal of Research in Commerce & Management, 4/4 (2013). Faqe: 61.

[18] Kahf, Monzer & Mohomed, Amiirah Nabee. "The Principle of Realism in Islamic Finance". Faqe: 17-18.

[19] Razi, Naseem. "Islamic banking System and Mode of Leasing: A Comparative Analysis in the Light of Maqasid al-Shari'ah". Cultural and Religious Studies.2/6 (2014). Faqe: 353.

apo shfrytëzimi i mallit. Prandaj, në kohën e kontratës malli duhet të jetë në dispozicion për përdorim dhe çdo dëm që ndodh në mall për shkak të natyrës së tij mbulohet nga pronari. Zbatimi i parimit të realizmit mund të shihet edhe në këtë lloj kontrate. Parimi i realizmit në kontratën *Ixharah* shpjegohet përsëri nga Kahf dhe Mohomed. Ata deklarojnë se ky parim gjendet në kushtin që vetëm asetet e qëndrueshme mund të jepen me qira, mbi përgjegjësitë e përcaktuara të qiradhënësit dhe qiramarrësit, dhe gjithashtu në kushtin që aseti të jetë në dispozicion të qiramarrësit për kohën e kontraktuar.[20] Vetëm asetet që mund të shfrytëzohen mund të jenë subjekt i kontratës *Ixharah* dhe në këtë rast paratë nuk mund të jepen me qira, sepse për ta përdorur atë duhet të heqësh dorë prej saj për shkëmbimin e aseteve të tjera. Gjithashtu, siç u tha më lart, përcaktohen përgjegjësitë e dy palëve dhe pronari është përgjegjës për shpenzimet në lidhje me sigurimin dhe disponueshmërinë e mallit. Në anën tjetër qiramarrësi është përgjegjës për kostot që lidhen me përdorimin e mallit dhe për ta mbajtur atë të sigurt. Gjithashtu, që të jetë në përputhje me parimin e realizmit, malli që i nënshtrohet kontratës Ixharah duhet të jetë real, ekzistues dhe në dispozicion për përdorim. Qiradhënësi është përgjegjës për disponueshmërinë e asetit dhe, nëse ndodh që në të ardhmen aseti të mos jetë ne dispozicion për një kohë të caktuar, qiramarrësi nuk është përgjegjës të paguajë gjatë asaj kohe të mosshfrytëzimit të asetit. Siç mund të shihet, parimi i realizmit është i pranishëm edhe në këtë lloj kontrate, dhe sigurohet që aseti i kontraktuar të jetë në dispozicion; gjithashtu mbron të dyja palët në mënyrë të barabartë.

### 3.5 Salam dhe Istisna

*Salam* dhe *Istisna* janë dy mjetet e tjera të financimit, të cilat janë të ndryshme nga instrumentet e tjera financiare dhe që bëjnë përjashtim në disa aspekte që lidhen me parimin e realizmit. Sipas hulumtuesve Ehsan dhe Shahzad, *Salam* është një kontratë, ku çmimi i produktit paguhet para

[20] Kahf, Monzer & Mohomed, Amiirah Nabee. "The Principle of Realism in Islamic Finance". Faqe: 28.

se produkti të dorëzohet.[21] Sipas parimeve islame, në mënyrë që një kontratë e tregtisë të jetë e vlefshme, mallrat duhet të jenë të pranishme dhe të disponueshme kur palët bien dakord. Kjo për hir të eliminimit të mosmarrëveshjeve të mundshme që mund të shfaqen në të ardhmen e një transaksioni specifik. Sidoqoftë, *Salam* është një kontratë që bën përjashtim nga kjo rregull dhe e cila është e lejuar në Ligjin Islam dhe për këtë kemi thënien e Profetit Muhamed a.s. të paraqitur në shkrimin e Ehsan dhe Shahzad: "Kur një burrë përfshihet në *Salam* dhe paguan që mallrat të dorëzohen më vonë, palët duhet të vendosin peshën, masën dhe datën e dorëzimit të mallrave".[22] Dhe në anën tjetër *Istisna*, sipas Borhan, është një kontratë ku prodhuesi pajtohet për të prodhuar një produkt të veçantë me karakteristika të veçanta dhe me një çmim të caktuar për një datë të caktuar në të ardhmen.[23] Dallimi kryesor midis dy instrumenteve të financimit është se *Salam* përdoret për produkte bujqësore, dhe në anën tjetër *Istisna* përdoret për produktet e prodhuara. Gjithashtu, ndryshimi tjetër është se pagesa në *Salam* duhet të bëhet paraprakisht, ndërsa në *Istisna* nuk është e nevojshme të paguhet paraprakisht.

Dijetarët e njohur Kahf dhe Mohomed theksojnë se "lejueshmëria e këtyre transaksioneve dhe kontratave mbështetet në parimin e akomodimit të nevojave reale eko-shoqërore, që në vetvete është një shprehje tjetër e parimit të realizmit".[24] Këto dy lloje të kontratave bëhen me kërkesë për një produkt që është në nevojë. Dhe këto kontrata u nënshtrohen shumë rregullave dhe detajeve të rrepta për produktin që do të dorëzohet në të ardhmen. Kjo përmbush kriteret e parimit të realizmit në kuptimin që do të ketë një produkt në të ardhmen, dhe produkti nuk zotërohet dhe nuk

[21] Ehsan, Asim & Muhammad Asghar Shahzad. "Bay Salam: A Proposed Model for Shari'ah Compliant Agriculture Financing". Business and Economic Review, Vol.7: (2015). Faqe: 70.

[22] Ehsan, Asim & Muhammad Asghar Shahzad. "Bay Salam: A Proposed Model for Shari'ah Compliant Agriculture Financing". Faqe: 70.

[23] Borhan, Joni Tamkin. "Istisna' in Islamic Banking: Concept and Application". Journal Syriah. 10/2 (2002). Faqe: 100.

[24] Kahf, Monzer & Mohomed, Amiirah Nabee. "The Principle of Realism in Islamic Finance". Faqe: 30.

përdoret para kohës së dorëzimit. Dhe produkti është bërë objekt i kontratës, sepse është në nevojë të përdoret në të ardhmen. Këto dy kontrata i shërbejnë gjithashtu prodhuesit në kuptimin që fondet sigurohen paraprakisht, kështu që i mundëson prodhuesit të mbulojë lehtësisht shpenzimet e lëndës së parë të nevojitur për prodhim. Meqenëse aseti nuk ekziston në kohën e kontratës së *Salam* dhe *Istisna*, atëherë këto dy kontrata iu nënshtrohen kushteve dhe kërkesave të rrepta e të hollësishme për të dyja palët. Të gjitha karakteristikat e asetit apo mallit si madhësia, pesha, ngjyra, koha e dorëzimit dhe kështu me radhë, duhet të shprehen në kontratë, kështu që ato nuk çojnë në mosmarrëveshje në të ardhmen dhe probleme me kohën e dorëzimit.

### 3.6. Sukuk

*Sukuk* është një tjetër instrument financiar i përdorur nga bankat islame, kurse vlera e emetimit të tij është rritur shumë në dekadën e fundit. Sipas Organizatës së Kontabilitetit dhe Auditimit për Institucionet Financiare Islamike (AAOIFI) të paraqitur në punimin e Zolfaghari, *Sukuk* përkufizohet si: "Certifikata me vlerë të barabartë që përfaqësojnë aksione të pandara në pronësinë e aseteve të prekshme, shfrytëzimeve dhe shërbimeve ose (në pronësi të) aseteve të projekteve të veçanta ose aktiviteteve të investimeve të veçanta".[25] Dallimi kryesor në mes *bonove konvencionale* edhe *sukukut* është se *bonot* bazohen në borxhe të bazuara në interes dhe *sukuku* bazohet në asete reale. *Bonot* nuk janë të lejueshme në Ligjin Islam, sepse ato janë borxhe të lëshuara në bazë të interesit dhe në këtë mënyrë atyre u mungon parimi i realizmit. Por, nga ana tjetër, *sukukët* bazohen në asete; ato përfaqësojnë pjesën e blerjes në një aset specifik. Kur ekziston nevoja e fondeve për të blerë asetin, atëherë lëshohen *sukukët*, dhe me premtimin për t'i blerë ato përsëri. Parimi i realizmit mund të gjendet gjithashtu në financimin e *sukukut*, për shkak të faktit se financimi i

[25] Zolfaghari, Pegah. "An Introduction to Islamic Securities (Sukuk)".Uppsala Faculty of Law. Working Paper. 2 (2017). Faqe: 5.

*sukukut* bazohet në asete dhe jo në borxh. Kjo është një nga elementet kryesore që e dallon *sukukun* nga bonot konvencionale.

## 4. Përfundim

Shkurtimisht sqaruam parimin e realizmit dhe implikimet e tij në ekonominë dhe financat islame. Siç kemi parë në mësimet e Kuranit dhe traditës së Profetit a.s., parimi i realizmit është i ngulitur në zemër të Islamit, si një parim që merret me gjërat dhe faktet reale. Parimi i realizmit mbështetet gjithashtu në bazat e ekonomisë dhe financave islame. Një nga ndryshimet kryesore midis financave islame dhe atyre konvencionale është interesi, i cili është i ndaluar në Islam dhe gjithashtu ndalimi i tij mbështetet në parimin e realizmit, sepse bazohet në supozim. Gjithashtu, parimi i realizmit mund të shihet në të gjitha instrumentet financiare të përdorura nga institucionet financiare islame. Të gjitha këto instrumente bazohen në asete dhe transaksione reale, të cilat çojnë në përdorimin përfundimtar të asetit. Siç është përmbledhur nga Kahf dhe Mohomed, transaksionet për të përmbushur kriteret e realizmit duhet të përmbushin tri kushte: së pari, aseti duhet të jetë në gjendje të gjenerojë rritje; së dyti, transaksioni duhet të jetë i vërtetë dhe kontrata duhet të përdoret për atë që është për qëllim; dhe së treti, gjenerim i vërtetë i përfitimeve.[26] Institucionet financiare islame marrin pjesë në financimin e transaksioneve tregtare duke qenë pjesë e zinxhirit tregtar dhe duke i mundësuar përdoruesit përfundimtar të përfitojë nga produkti i kërkuar. Këto transaksione kujdesen për parimin e pronësisë, disponueshmërinë e asetit dhe përfituesi përfundimtar është pala që nis tregtinë. Këto transaksione bazohen në parimet dhe etikën islame dhe gjithashtu në parimin e realizmit.

[26] Kahf, Monzer & Mohomed, Amiirah Nabee. "The Principle of Realism in Islamic Finance". Faqe: 33.

**Literatura e përdorur:**


- Ayub, Muhammad. *"Understanding Islamic Finance"*. Hoboken, NJ: John Wiley &Sons, Ltd. (2007).
- Badi, Jamal Ahmed. "Commentary of forty Hadiths of an Nawawi." *Kuala Lumpur: IIUM (2002)*.
- Barom, Mohd Nizam. "Conceptualizing Strategic Framework of Social Responsibility in Islamic Economics".*International Journal of Economics, Management and Accounting* 21, No.1 65-95. (2013).
- Begum, Sameena. "A Study on Conventional Banking, Islamic Banking and It's Treatment of Profit and Loss." CLEAR *International Journal of Research in Commerce & Management* 4.4 (2013).
- Borhan, Joni Tamkin. "Istisna'in Islamic Banking: Concept and Application." *JournalSyriah* 10.2 (2002): 99-108.
- Ehsan, Asim, and Muhammad Asghar Shahzad. "Bay Salam: A Proposed Model for Shari'ah Compliant Agriculture Financing."*Business and Economic Review, Vol. 7.*(2015).
- Iqbal, Zamir, and Abbas Mirakhor. An Introduction to Islamic Finance: Theory and Practice. Vol. 687. John Wiley & Sons, (2011).
- Kahf, Monzer & Mohomed, Amiirah Nabee. The Principle of Realism in Islamic Finance.*Journal of Islamic Economics, Banking and Finance*.Vol-12, No.3 (2016).
- Kahf, Monzer. Realism in Islamic Economics (online). Marrur nga: http://monzer.kahf.com/papers/english/Realism.pdf (2012).
- Kahf, Monzer. "*Maqasid al Shari'ah in the Prohibition of Riba and their Implications for Modern Islamic Finance"*. Ed. IIUM International Conference on Maqasid al Shariah, August 8-10, (2006).
- Rahman, Abdul Rahim Abdul. "Islamic banking and finance: between ideals and realities." *International Journal of Economics, Management and Accounting* 15.2 (2007).
- Razi, Naseem. "Islamic Banking System and Mode of Leasing: A Comparative Analysis in the light of Maqasid al-Shari'ah." *Cultural and Religious Studies* 2.6 (2014): 349-359.
- Toth, James. "*Sayid Qutb: The life and legacy of a radical Islamic intellectual"*. Oxford University Press, (2013).
- Zolfaghari, Pegah. "*An Introduction to Islamic Securities (Sukuk)*". Uppsala Faculty of Law. Working Paper: 2 (2017).

Dr. Mensur ZUKORLIĆ

# TRASHËGIMIA ETIKE DHE TRADITA OSMANE E NISHIT

**Abstrakt:**
Në pjesën e parë të punimit, jepet një përmbledhje e shkurtër historike të Kalasë së Nishit dhe Xhamisë së Bali Beut, të cilat përbëjnë një pjesë shumë të rëndësishme të trashëgimisë kulturore të Nishit, e cila u ndërtua dhe u harmonizua me rrethanat dhe perceptimet e popullsisë së krishterë-myslimane dhe rrethinat e tyre. Është shpalosur edhe biografia e shkurtë e Bali Beut, si ndërtues i xhamisë me emrin e tij, krahas ndërtesave dhe xhamive të shumta të tjera. Pjesa e dytë e punimit i kushtohet jetës fetare të myslimanëve në Nish sot, të cilën i (ri)konstruktoj dhe analizoj bazuar në intervistat kualitative që kam bërë me Irfan Rekajn, Imamin e Xhamisë së Islam Agës dhe me kryetarin e Bashkësisë Islame në Nish, Haxhi Ragipin.

***Fjalë kyçe:*** *Kalaja e Nishit, kultura orientale, Bali Beu, xhamitë, hulumtimi në terren*

## Hyrje

Bartësit e kulturës orientale në Ballkan janë osmanlinjtë. Ky civilizim solli një standard të ri jetësor dhe kulturor për popullsinë. Mbetjet ose artefaktet ende të gjalla të kësaj kulture njihen lehtësisht sot përmes formave të ndryshme, të tilla siç janë: arkitektura, zakonet/traditat, mënyra e jetës dhe sjellja në përgjithësi. Shumë shpesh këto ndërtesa, veçanërisht xhamitë, ishin baza për shfaqjen e qyteteve të shumta (kasabave e qytezave) ose ishin një kontribut për zhvillimin e tyre urban (Qelebiu 1967, 63). Shteti, sulltanët, dinastia qeverisëse, individë të pasur, si dhe qytetarë të zakonshëm morën pjesë në ndërtimin e tyre. Duhet theksuar se ndërtesat e para të arkitekturës islame në vendin tonë dhe të gjitha vendet e tjera osmane të sapopushtuara u krijuan përmes vakëfeve. Gjatë shumë shekujve të sundimit osman, në territorin nën sundimin e sulltanit, u ngritën një numër i madh ndërtesash që pasuruan trashëgiminë kulturore botërore. Studiues të shumtë osmanë, orientalistë dhe historianë të artit kanë shfaqur interes për objektet sakrale dhe profane në territorin e Perandorisë Osmane (Zukorlić 2018, 11).

Punimi i kushtohet trashëgimisë osmane të qytetit të Nishit dhe hulumtimit etnografik në terren të jetës fetare të myslimanëve sot.

## Trashëgimia osmane e Nishit: ndërtesat

Nishi, njëri ndër qytetet më të vjetra në Ballkan, gjendet aktualisht në Serbinë Juglindore. I njohur edhe si "Porta e Lindjes dhe Perëndimit", për shkak të vendndodhjes së tij gjeografike, Nishi ndodhet në kryqëzimin e rrugëve që çojnë në Evropën Perëndimore dhe Lindjen e Mesme, duke lidhur kështu Orientin me Oksidentin. Në vitet e pushtimit osman të Gadishullit Ballkanik, ai luajti një rol të rëndësishëm. Në udhëpërshkrimet e Evlija Çelebiut, ekziston shënimi i mëposhtëm për Nishin, ku përmendet pushtimi i parë osman i Nishit:

"Gazi Hudavendigari e pushtoi këtë qytet në vitin 777 (= 1375/76) nga mbreti serb dhe bullgar Despoti dhe e shndërroi atë në një *subashlluk (hakimlik)*. Është një *kadillëk* (në rangun e një kadilluku) prej njëqindepesëdhjetë asprash. Zona e tij *(nāhia)* përbëhej nga shumë fshatra të përpa-

ruara. Aty ka përfaqësues të spahinjve të Portës *(sipah kethüda yeri)*, *serdar jeniçeri (yeniceri serdāri)*, subashë, duka, mbikëqyrësi i tregut (muthesīb), bazhdar, përfaqësues i sherifit *(nekif)*, disa të parëve *(āyān)* dhe fisnikëve *(eshrāf)* dhe komandues të qytetit (dizdar), por nuk ka asnjë ekuipazh të qytetit, sepse kalaja e qytetit ishte ndërtuar me gurë në mes të qytezës (shehrit) si një han. Ajo ka një portë". (Çelebiu 1967, 62).

Nën sundimin osman, Nishi ishte një nga vendet më të rëndësishme të autoriteteve ushtarake dhe administrative osmane. Si qendër e rëndësishme, Nishi kishte një kala, që është ende një nga më të bukurat dhe më të ruajturat në Ballkan, disa mesxhidë/xhami, dy kisha, sahat-kullë me një pazar të madh, dyqane të shumta, bujtina dhe rrugë të mira, përmes të cilave mund të kalohej me makinë (gjë e rrallë për qytezat osmane).

Sigurisht, menjëherë pas pushtimit të Nishit (1386), turqit filluan me ndërtimin e kalasë, ndërsa e përfunduan atë në vitin 1720. Sipas udhëpërshkrimit të deputetit austriak Hugo Ëirmond, rreth 16,000 njerëz ishin të angazhuar në ndërtimin e kalasë. Kalaja ka katër hyrje të mëdha, përkatësisht porta, dhe ato: Porta e Stambollit, Porta e Beogradit, Porta e Ujit ose Jagodinmalit dhe Porta e Vidinit (Петровић & Дељанин 1966, 16).

Xhamia e ruajtur plotësisht në Nish, ndër dhjetëra sosh nga periudha osmane, është xhamia e Islam Agës, dikur e quajtur xhamia Hadroviq, e ndërtuar në vitin 1720 kurse e rinovuar në vitin 1870 (Здравковић 1964, 35). Meqenëse xhamitë ishin hapi dhe kushti i parë për zhvillimin e mëtejshëm të qytetit osman, kështu që xhamia e Islam-agës Hadroviq kontribuoi në zhvillimin urban të qytetit të Nishit, si një nga ndërtesat fetare, e vendosur jashtë mureve të Kalasë të qytetit të vjetër të Nishit. Xhamia e Islam Agës është institucioni i vetëm fetar në Nish për besimtarët myslimanë. Xhamia është dëmtuar dy herë në shekullin XXI. Xhamia u rinovua plotësisht më pas dhe që nga viti 2013 ajo përsëri i pranon besimtarët që vijnë disa herë në ditë, çdo të premte.[1]

[1] Herën e parë, kur është gurëzuar natën midis 27 dhe 28 gusht të vitit 2003, gjatë festimit të tifozëve të Partizanit gjatë plasmanit në Ligën e Kampionëve. Herën e dytë, iu vu zjarri në vitin 2004 kur protestuesit donin të "hakmerreshin" për vënien në zjarr të manastireve në Kosovë. Krah. Portali B92 "Xhamia e djegur në qendër të Nishit"; https://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2004&mm=03&dd = 17 & nav_category =

Afër qendrës së qytetit, në anën e kundërt të lumit Nishava, ndodhet Kalaja e vjetër e Nishit, e cila është një nga kalatë më të bukura dhe më të ruajtura në Ballkanin qendror (Здравковић 1964, 35). Këto porta çonin në rrugë ose rrugica, në qytetet e përmendura në emërtimet e tyre. Në kala, brenda mureve të larta dhe masive, gjenden disa ndërtesa sakrale nga periudha osmane, me detaje të njohura të arkitekturës dhe traditës islamike. Përveç hamamit, i ndërtuar në shekullin XV, i cili është pothuajse i ngjitur me Portën e kalasë të quajtur Porta e Stambollit, që konsiderohet të jetë monumenti më i vjetër i ruajtur nga periudha e sundimit osman dhe barut-hanja (shekulli XVIII), e vendosur në pjesën e sipërme të Kalasë (Ристановић 2005, 388), vëmendjen më e madhe të vizitorëve e tërheq Xhamia e Malkoçoğlu Gazi Bali Beut, e cila përmendet për herë të parë në burimet historike midis viteve 1521 dhe 1523 (Андрејевић 1974, 27). Është rikonstruktuar në vitet 1976/1977. I befasuar nga pamja e xhamisë së Gazi Bali Beut, gjatë qëndrimit tim në Nish, vendosa që, kur të kthehem në Novi Pazar, ta eksploroj historinë e kësaj ndërtese madhështore dhe ndërtuesit të saj, si dhe trashëgiminë osmane të qytetit të Nishit, por edhe jetën e besimtarëve myslimanë në Nish sot.

## Ndërtuesi Bali Beu

Malkoçoğlu Gazi Bali Beu lindi në 1495 (Biščević 2006, 84). Ai është djali i Jahja pashait (turq. Yahyapaşazade), dhëndri i Sulltan Bajazidit II (1481–1512), i cili ishte martuar me vajzën e tij Humom Hatun, njerka e Gazi Bali Beut. Babai i tij ishte dy herë sanxhakbej i Bosnjës dhe më vonë edhe vezir. Ishte një ndërtues dhe vakif i madh. Një nga ndërtesat e tij të famshme është xhamia Jahja Pasha në Shkup, e ndërtuar rreth vitit 1488 (Janić 1980, 193). Që në moshë të vogël, u shkollua dhe u për-

11 & nav_id = 135524, e qasur me datë: 01.06.2020; Portali *Južne vesti*, "Xhamia e Islam-agës Hadrovic në Nish"; http://niskevesti.rs/dzamija-islam-age-hadrovica-u-nisu/, e qasur me datë 01.06.2020; Portali *Južne vesti* "Minarja e xhamisë në Nish po rinovohet", https://www.juznevesti.com/Drushtvo/Obnavlja-se-minaret-na-dzamiji-u-Nisu.sr.html, e qasur me datë: 01.06.2020; Portali *Belle Amie*, "Xhamia e Rinovuar e Nishit"; http://www.belami.rs/obnovljena-niska-dzamija/, e qasur me datë: 02.06.2020.

gatit për pozita të larta në ushtrinë osmane. Si i ri, u bashkua me formacionet e njësive elitare dhe pak më vonë u bë komandant i të njëjtave. Për shkak të shkathtësisë dhe guximit të tij gjatë pushtimit të Beogradit në vitin 1521, u emërua muhafiz - mbrojtës, ose menaxher i kalasë së Beogradit. Mori pjesë në fushatën kundër Hungarisë në vitin 1526, kur në Betejën e Mohaçës, si sanxhakbej i Smederevës dhe komandant i njësive elitare, së bashku me pesëdhjetë mijë ushtarët e tij, luajti një rol vendimtar, duke i dhënë ushtrisë së krishterë një goditje nga mbrapa (Čubrilović, 1974, 327). Atëherë ishte nën komandën e drejtpërdrejtë të Sylejmanit të Madhërishëm - Ligjvënësit, të cilit i shërbeu me besnikëri deri në vdekje. Ai gjithashtu mori pjesë me shumë sukses në luftërat në Poloni dhe Galici. Pas kësaj, Bali Beu u zhvendos në Stamboll dhe mori pjesë aktivisht në jetën e pallatit. U bë përgjegjësi i dhomës së sulltanit dhe më pas anëtar i Divanit, përkatësisht një nga vezirët. Më vonë u emërua guvernator i ejaletit të Budimit (pashallëkut). Sheshi kryesor në Budim, ish kryeqyteti i Mbretërisë së Hungarisë, deri në humbjen e Budimit në vitin 1686 mbante emrin e Bali Beut.

Përveç sukseseve dhe arritjeve të tij ushtarake, është i njohur edhe si ndërtues i objekteve të shumta në të gjithë territoret e porsapushtuara të Perandorisë Osmane. Në dhurimet – vakëfet e Malkoçoğlu Bali Beut përfshihen ndërtesa të shumta.[2] Xhamia e Bali Beut u rindërtua në kohët e fundit në qytetin hungarez Siklós (Shiklosh), ndërsa ekzistojnë xhami të tij edhe në Stamboll dhe Bursa.[3] Ai ndërtoi vakëfin e tij në Beograd dhe Smederevë (Čubrilović, 1974, 327). Derisa ishte në detyrë të sanxhakbeut në Bosnjë, Bali Beu ndërtoi një xhami në Bistrik - Balibegovica, hamam, çezme dhe një urë në rrjedhën e Bistricës; gjithashtu, në vakëfet e tij përfshihen edhe çezma dhe një urë guri që kaloi mbi Bistrik. Ai i lë të gjitha vakëfet në hamam (Biščević 2006, 84). Bali Beu nga viti 1521 deri në vitin 1526 ishte sanxhakbej i Smederevës me seli në Beograd (*Po aty*).

[2] Vakuf (turq. *vakif*) është një vepër përdëllimi/bamirësie myslimane që shërben për qëllime islame fetare, kulturore, arsimore dhe humanitare. Pronë fetare myslimane. Vetë themeluesi përcakton në letrën e përdëllimit/bamirësisë qëllimin e dhurimit dhe menaxhimit të tij (Škaljić 1979, s.v. vakuf).

[3] Lart Fehérvári 1982.

Nuk është e qartë nëse tyrbja e tij është ngjitur me xhaminë në Bursa apo në Beograd.

## Xhamia e Bali Beut në Nish: arkitektura

Xhamia e Bali Beut në Nish, e njohur gjithashtu si xhamia e Reis efendiut ose Burmali xhamia (Андрејевић 1974, 127), është një nga dy xhamitë e mbetura në këtë qytet dhe një nga dhjetë të ndërtuara në kalanë e Nishit gjatë kohës së Perandorisë Osmane. Dihet me siguri se në fillim të shekullit të XVI (1521-1523) xhaminë e ndërtoi Malkoçoğlu Gazi Bali Beu dhe se ajo e kreu funksionin e saj për më shumë se 350 vjet. Nuk ka asnjë tabelë mbi portalin e hyrjes, e cila do të jepte të dhëna në lidhje me datën e ngritjes dhe ndërtuesin. Arkitektura e ndërtesës, fasada e saj, rreshtat e vendosur prej guri dhe tulla tregojnë për dekadat e para të shekullit XVI. Xhamia Altun alem në Novi Pazar dhe Bukjanxhik xhamia në Shkup janë ndërtuar në atë periudhë dhe kanë të njëjtën paraqitje hapësinore dhe kompozicionale. Këto tre objekte islamike mund të lidhen me të njëjtin ndërtues, me elementet themelore të grupit të stilit Brusan, përkatësisht arkitektura e shkollës bizantine (Јанић 1980, 193). Gjithashtu, sipërfaqet e fasadës - rreshta gurësh dhe tullash të vendosura pa ndryshim - tregojnë për dekadat e para të shekullit XVI, më saktësisht për periudhën nga viti 1521 deri në vitin 1523 (*Po aty*).

Xhamia ndodhet në pjesën perëndimore të kalasë së Nishit. Është e dukshme në të majtë të shtegut kryesor, në fillim të ngjitjes. Jo shumë larg Portës së Beogradit, e cila të çon nga Porta e Stambollit në drejtim veri-jug, Xhamia e Bali Beut në Nish, e cila në aspektin arkitektonik është një ndërtesë me përmasa të renditjes dhe teknika muratore, është një monument unik i arkitekturës myslimane në Serbi. Kjo xhami osmane, si të gjitha xhamitë e Nishit, për nga pamja padyshim se i përket llojit të xhamisë së arkitekturës Selxhuke (Здравковић 1964, 35). Uniteti i sistemeve hapësinore dhe konstruktive, të cilat janë karakteristike për arkitekturën islamike në rajonin tonë (Андрејевић 1972, 27), përfaqëson një ndërtesë të jashtëzakonshme të këtij lloji në Serbi dhe kontribuon në rëndësinë e Kalasë së Nishit, si një monument kulture, me mundësi të theksuara në kuptimin kulturor, publik dhe turistik-rekreativ.

Sa i përket ndërtimit, xhamia e Nishit e Sulltan Muratit I, pastaj xhamia e Musli efendiut dhe xhamia e Husein Qehajait ishin fillimisht ndërtesa të thjeshta me një formë katrore, dimensione të vogla, të mbuluara me një kupolë të vetme dhe pamjen e veçantë të një minareje kompakte në formën e një koni të cunguar. (*Po aty*). Në atë mënyrë, mesxhidi selxhuk gradualisht u kthye në një xhami osmane, së cilës i përket edhe xhamia e Bali Beut në Nish.

Objekti i xhamisë së Bali Beut ka një bazë katrore, me sipërfaqe prej 64 m², me një gjysmëkalotë të harkuar dhe mihrab të vendosur në qendër, të kthyer kah Meka. Lartësia e majës së kupolës është 11,95 m. Është e ndërtuar me gurë të latuar dhe e përshtatur me tulla. Brendësia ndriçohet nga 16 dritare. Hapësira e lutjes karakterizohet nga një bazë katrore unike dhe lehtësisht e zgjidhur (10,50 x 10,50 m) dhe mure të forta me trashësi 0,96 m. Harqe të cekëta të thyer mbajnë varëse këndore, pandantife të zgjidhura në mënyrë sferike, të lidhura nga një kurorë rrethore e profilizuar bukur (*Po aty*).

Në pjesën e jashtme, në murin veriperëndimor të xhamisë, ekziston një hajat me dy kupola me katër harqe dhe tri shtylla. Në të djathtë të hyrjes gjendej minarja, e cila u shemb pasi osmanët u larguan nga Nishi (1878) dhe nuk u rindërtua më kurrë (Здравковић 1964, 37). Deri në Luftën e Parë Botërore, pranë xhamisë kishte një sahat-kullë, që më vonë u shemb.

Kjo ndërtesë sakrale islamike i ka shërbyer qëllimit të saj themelor për më shumë se treqind vjet. Si të gjitha ndërtesat e këtij lloji, ajo sigurisht se kishte një hapësirë të zbukuruar në oborr me një shatërvan, qasje hyrjeje, nishën e jashtme dhe të brendshme, mihrab dhe të gjithë elementët e brendshëm të nevojshëm. Kështu, në një hapësirë unike ajo përmblodhi ritet fetare me aktivitete kulturore, arsimore dhe politike (Čelić 1960, 23-25).

Përgjatë murit verior të xhamisë, pjesërisht janë të dukshme mbetjet arkeologjike të bibliotekës së Mid'hat Pashait (të ndërtuar në vitin 1860)

dhe minares. Mid'hat pasha (1822–1884) ishte vali i Nishit,[4] kurse biblioteka e tij ishte në përdorim deri në vitin 1877 (Andrejević 1997). Objektin në vitin 1977 e mori "Galeria e Arteve të Bukura Bashkëkohore", e cila e bëri xhaminë në një hapësirë ekspozite, të titulluar: "Pavijoni 77" ose "Salloni 77"[5].

Qyteti kishte gjithashtu disa tyrbe, në të cilat mblidheshin dervishët, siç ishin: tyrbja e Shejh Musli efendiut, pranë tij është tyrbja e bamirësit Hajdar Qehajait, më tej tyrbja e Mihalzādes (Qelebiu 1967, 64). Përveç kësaj, ekziston edhe Ura e Mehmed Pashait në Nish, e cila u ndërtua në vitin 1619 mbi lumin Nishava, siç përmend Evlija Qelebiu *(Po aty),* "mu në mes të urës ka një kioskë të mrekullueshme për pushim. Ka një hamam të vogël në secilin skaj të urës"[6].

## Jeta e myslimanëve në Nish sot: kërkime në terren

Sipas regjistrimit të fundit të popullsisë, në vitin 2011, në qytetin e Nishit u regjistruan gjithsej 260,237 banorë; prej të cilëve sipas përkatësisë fetare 240,765 ortodoksë, 809 katolikë, 258 protestantë, 2,486 myslimanë etj.; të panjohur dhe ata që nuk u deklaruan 14,384 (Попис 2011, 44-45). Megjithëse 2,486 qytetarë e deklaruan veten myslimanë në Nish, vlerësohet se numri i tyre është shumë më i lartë, sipas përgjegjësve të xhamisë, madje dhjetë herë më i lartë. Mosdeklarimi i besimtarëve myslimanë në regjistrimin shtetëror mund të jetë rezultat i mosbesimit në shtet, veçanërisht duke pasur parasysh konfliktet fetare-etnike gjatë shpërbërjes së Jugosllavisë socialiste dhe konfliktet e herëpashershme ndërfetare dhe ndëretnike.

Në Nish zhvillova biseda me kryetarin e Këshillit të xhematit dhe imamin, të cilët me kënaqësi ranë dakord të siguronin informacione shumë të dobishme për jetën fetare dhe shoqërore të të gjithë myslimanë-

[4] *Valiu* (turq. *vali*) në Perandorinë Osmane nënkuptonte guvernatorin e një krahine të caktuar (vilajeti), të caktuar nga Sulltani, dhe i cili kishte në vilajetin e tij gjithë pushtetin laik dhe ushtarak (Šabanović 1964, 143).

[5] sr.wikipedia.org/sr-el/Бали-бегова_џамија_у_Нишу

[6] Нишки зборник 16/17 (2008) 145-154.

ve në Nish. Në punën në terren, aplikova metodologjinë e intervistës cilësore dhe metodën e vëzhgimit të pjesëmarrësve. Biseda u zhvillua brenda dhe para xhamisë. Pyetjet kishin karakter informues, kështu që doja të merrja informacione për jetën e myslimanëve të Nishit si dhe organizimin e tyre. Para meje kisha një notes në të cilin regjistrova përgjigjet e tyre. Në analizë kam përdorur metodën e analizës kritike të diskursit (krah. Мандић (2018). Shënimi i intervistave është bërë me pëlqimin e bashkëbiseduesve të mi. Në pjesën e dytë e analizoj diskursin e bashkëbiseduesve të Nishit dhe diskursin publik, mediatik. Në punim tregoj se si bashkëbiseduesit përdorin strategji të ndryshme, prej të cilave mbizotëron strategjia e migitacionit (zbutjes), e cila përdoret për të modifikuar deklaratën dhe për të zbutur fuqinë e saj aktive (Ëodak and Reisigl 2009).

## Intervistë kërkimore: Irfan Rekaj, imam i xhamisë së Islam Agës

Bashkëbiseduesi im i parë ishte hoxha i xhamisë së Islam Agës, i cili filloi të kryejë detyrën e hoxhës në vitin 2017. Lutjet janë të rregullta të premten dhe lutja është gjysma në boshnjakisht, gjysma në arabisht. Në fillim të bisedës, z. Rekaj përshkroi aktivitetet e rregullta të besimtarëve që zhvillohen brenda xhamisë, të tilla si lutjet, mësim-besimi fetar për moshat më të reja, ligjëratat për të rinjtë dhe të rriturit. Edhe pse Rekaj theksoi se ishte i kënaqur në parim me pozitën e myslimanëve në Nish, në detaje, siç janë kushtet teknike, xhamisë padyshim se i nevojiten fonde, krah. (1.1)

1. Irfan Rekaj, imam i xhamisë së Islam Agës (35 vjeç), data e intervistës 8.12.2017.

1.1. Në thelb, unë jam i kënaqur me pozicionin e myslimanëve, gjithmonë mund të jetë më mirë. Si hoxhë, unë përpiqem dhe ndaj kohë për të qenë në shërbim të besimtarëve. Në këtë xhami, namazi kryhet pesë herë në ditë, mbahen ligjërata për të gjitha moshat, mbi parimet themelore të besimit, moralit dhe gjithçka tjetër që Islami kërkon prej nesh. Në xhami zhvillohet mësim-besimi i rregullt, për moshat më të reja, çdo të shtunë dhe të diel. Duatë mësohen përmendsh, në arabisht, me qëllim të adhurimit, pastaj

fëmijëve u mësohen gjithashtu bazat e moralit islam. Mësim-besimi zhvillohet në xhami, kështu që atje ku ne lutemi, mbahet edhe mësim-besimi, në të njëjtin vend. Ne gjithashtu kemi ligjërata të rregullta për të rinjtë dhe të rriturit, posaçërisht këto ligjërata i intensifikojmë kur janë netët e mëdha dhe gjatë muajit të Ramazanit. Mbajmë ligjërata edhe për gra. Mund të them se kushtet tona nuk janë të kënaqshme, fëmijët rrinë ulur në dysheme, nuk kemi banka apo diçka të ngjashme. Kështu që kushtet janë të vështira për ne. Prindërit janë përgjegjës për këtë çështje; ata i dërgojnë fëmijët e tyre në mësim-besim, sepse e dinë se ata do të mësojnë informacione të dobishme, kryesisht për fenë dhe gjithçka tjetër që është e dobishme për jetën shoqërore. Librat që i përdori për mësim-besim janë të qarta, shpjegojnë shkurtimisht, por na japin informacione mbi të gjitha aspektet e fesë, kështu që ato janë konceptuar shumë mirë.

Në pjesën e dytë të intervistës, Rekaj theksoi veçanërisht përbërjen e përzier etnike të besimtarëve myslimanë - kryesisht boshnjakë, romë, turq, shqiptarë, serbë dhe të tjerë. Gjithashtu, Rekaj theksoi tolerancën ndërfetare dhe komunikimin e xhamisë me qytetin e Nishit, ku është vendosur xhamia dhe bashkëqytetarët e saj. Në një pjesë të kësaj bisede, Rekaj i referohet sulmeve në xhaminë e Nishit që ndodhën më 27 dhe 28 gusht të vitit 2003 dhe 17 mars të vitit 2004 (shih fusnotën 1). Sidoqoftë, Rekaj përdor një strategji zbutëse, duke përdorur shprehje neutrale për të treguar sulmuesit "Kishte sulme të ndryshme... nga njerëz të caktuar". Rekaj thekson nevojën që besimtarët myslimanë dhe ortodoksë, si "popullatë shumicë", të "qëndrojnë të matur" në situata krize. Në diskursin e Rekajt, hapësira e xhamisë është konceptuar si një hapësirë e hapur "dyert e xhamisë janë gjithmonë të hapura" dhe si një hapësirë që pret me kënaqësi besimtarë jomyslimanë, siç janë fqinjët dhe të interesuarit. Është veçanërisht interesante se si Rekaj thekson marrëdhëniet e mira dhe komunikimin me "fqinjët". Rekaj prezanton nocionet e bashkësisë "hapësira e përbashkët", "bashkë e ndajmë gëzimin dhe pikëllimin". Në diskursin e Rekajt

prezantohet një model i dëshirueshëm i sjelljes nga këndvështrimi i tij dhe ai është respektimi i ndërsjellë fetar, si në festa ashtu dhe në simbole fetare: "Si hoxhë, unë njoh shumë njerëz të besimit ortodoks. Kur ka festa, ne vizitojmë dhe urojmë njëri-tjetrin".

1.2. Me këtë rast, dëshiroj të theksoj dhe lavdëroj qytetarët e Nishit që më ndihmojnë në punën time, si dhe këshillin e xhamisë, të cilin dua ta lavdëroj me këtë rast, dhe e lus Zotin që t'i shpërblejë me shpërblimin më të mirë. Në xhami vijnë nga kombësi të ndryshme, kryesisht romë, turq, shqiptarë, serbë, boshnjakë dhe të tjerë. Të gjithë pajtohen me njëri-tjetrin dhe janë vazhdimisht në shërbim të atyre që kanë nevojë. Zyrtarisht, xhemati praktikon medhhebin-drejtimin hanefi[7], i cili praktikohet në të gjithë Serbinë dhe më gjerë. Ka pasur sulme të ndryshme dhe mbishkrime në xhami nga njerëz të caktuar, unë përpiqem të jem gjithnjë i matur dhe këtë e kërkoj edhe nga anëtarët e besimit islam. Udhëheqja e qytetit na vjen në ndihmë kur kemi nevojë për të dhe përpiqem të njihem sa më shumë me shumicën e banorëve të këtij rajoni, se kjo është një hapësirë e përbashkët ku jetojmë dhe bashkërisht ndajmë gëzimin dhe pikëllimin. Ne i presim me gëzim të gjithë ata që vijnë të na vizitojnë; dyert e xhamisë janë gjithmonë të hapura, fqinjët që nuk i përkasin besimit islam shpesh na vizitojnë; ata informohen për atë që po bëjmë këtu, si i lutemi Zotit. Si hoxhë, njoh shumë njerëz të besimit ortodoks, kur ka festa, ne e vizitojmë njëri-tjetrin dhe i urojmë njëri-tjetrit.

[7] Medhhebi Hanefi (al-madhab al-hanafi) është një nga katër shkollat juridike synite të përhapura në botën islame. Është emëruar sipas Imamit Ebu Hanife en-Nu'man - Allahu e mëshiroftë. Në derivimin e tij të zgjidhjes, Ebu Hanife u mbështet në Kur'an, Synet, konsensusin e mendimeve të dijetarëve islamë (al-ixhma), mendimin e sahabëve, analogjinë (al-kijas), prej disa mundësive zgjidhje për ato që ai mendonte se ishte më e mira (al-istihsan), zakonet/traditat (al-'urf) dhe burime të ndryshme të tjera.

## Intervistë kërkimore me kryetarin e Bashkësisë Islame në Nish

Intervistën e dytë e zhvillova me Haxhi Ragipin, kryetarin e Bashkësisë Islame në Nish. Në këtë intervistë edhe Ragipi përdor një strategji zbutëse. Ai dëshiron të nxjerrë në pah aspektet pozitive të jetës myslimane në Nish, shembuj të bashkëpunimit të mirë dhe një vizion për të ardhmen. Konflikti përmendet kalimthi, si një digresion i vogël, "e vetmja gjë që ne kujtojmë është djegia e xhamisë në vitin 2004, e cila ndodhi në Nish, pastaj në Beograd, Shabac dhe në vende të tjera në Serbi. Që atëherë, asnjë problem nuk është shfaqur më kurrë. Policia e ruan xhaminë ditë e natë, por në të vërtetë nuk kishte më probleme". Strategjia zbutëse mund të shihet në deklaratat: "Ne kurrë nuk kemi pasur ndonjë problem këtu"... "Ne bashkëpunojmë shumë mirë me administratën e qytetit"... "Ne duam ta rregullojmë këtë qytet së bashku që të duket sa më bukur dhe të jetë një shtëpi për të gjithë banorët e saj". Në pjesën e fundit të intervistës, Ragipi i drejtohet një dëgjuesi imagjinar, publikut të Nishit: "Prandaj, mesazhi im dhe në emër të këtyre njerëzve që luten në këtë xhami është që ne duam t'i ruajmë të gjitha ato vlera pozitive që kemi të përbashkëta dhe ta ndihmojmë njëri-tjetrin, me fqinjët tanë të besimit ortodoks, dhe që ne myslimanët të vazhdojmë të luteni në këtë xhami në paqe dhe mirëkuptim".

2) Kryetari i Bashkësisë Islame në Nish, Haxhi Ragipi (65 vjeç), data e intervistës 8.12.2017.

Ne kurrë nuk kemi pasur ndonjë problem këtu, ne kujtojmë vetëm djegien e xhamisë në vitin 2004, e cila ndodhi në Nish, në Beograd, Shabac dhe vende të tjera në Serbi. Që atëherë, asnjë problem nuk është shfaqur më kurrë. Edhe policia e ruan xhaminë ditë e natë, por me të vërtetë nuk kishte probleme. Si kryetar i këtij xhemati, përpiqem ta mirëmbaj këtë xhami, e cila ka një domethënie të madhe historike dhe kulturore. Për ne myslimanët, ajo është e vetmja që na mbledh për lutje. Ne e shohim njëri-tjetrin këtu dhe i lutemi Zotit pesë herë në ditë. Kjo xhami ka një karakter dhe rol edukativo-shoqëror, prandaj na shërben për të kuptuarit rreth fesë, si dhe për ndihmë materiale reciproke. Nga këtu, fillojnë

disa aktivitete, kur dikush ka nevojë për ndihmë në kuptim material, ne organizojmë dhe mbledhim ndihmë për ata që kanë nevojë.

Ne bashkëpunojmë shumë mirë me administratën e qytetit. Siç mund ta shihni, ne ende nuk jemi në gjendje të rrethojmë oborrin e xhamisë, tani po fillojmë një aksion dhe presim ndihmë nga qyteti, si dhe nga njerëzit e tjerë, kryesisht anëtarët e xhematit, si dhe qytetarët e Nishit. Ne duam ta dekorojmë këtë qytet së bashku që të dukemi sa më bukur dhe të jemi të pastër. Disa delegacione nga Turqia dhe vendet arabe vijnë shpesh këtu, ku ne i prezantojmë ata me historinë e kësaj xhamie si dhe historinë e ndërtesave të tjera orientale, me synimin për të sjellë në vendet e tyre një pamje më të plotë të qytetit tonë. Prandaj, mesazhi im dhe në emër të këtyre njerëzve që luten në këtë xhami është që ne duam të ruajmë të gjitha ato vlera pozitive që kemi të përbashkët dhe të ndihmojmë njëri-tjetrin me fqinjët tanë të besimit ortodoks, dhe që ne myslimanët të vazhdojmë të luteni në këtë xhami në paqe dhe mirëkuptim.

## Myslimanët e Nishit në diskursin mediatik

Në fund të vitit 2019, imam Rekaj filloi një iniciativë për të zgjeruar të drejtat e myslimanëve në Nish, duke kërkuar që ezani të dëgjohej në qytet (si në Novi Pazar, për shembull), pastaj që gratë myslimane të shkonin në kontrolle gjinekologjike ekskluzivisht tek gjinekologë femra (sikur që është rasti në Sanxhak), që t'u sigurohet besimtarëve në spitale ushqim të veçantë, të përshtatur për nevojat e tyre fetare, si dhe për t'i përfshirë myslimanët më shumë në jetën e qytetit të Nishit dhe në ngjarjet e tij publike. Gazetat shkruanin për këtë, duke theksuar aspekte të ndryshme të kësaj iniciative, p.sh. gazetat shtypën artikuj me faqet e ballinës si vijon: "Myslimanët në Nish dëshirojnë të ushtrojnë të drejtën që lutjet e tyre të dëgjohen jashtë xhamisë si në Novi Pazar" (*Niške vesti*, 28 janar 2019);[8] "Si jetojnë myslimanët në Serbinë e sotme" (*Deutsche Welle*, 27 mars

[8] Shih: *Niške vesti*: https://niskevesti.rs/muslimani-u-nisu-zele-da-ostvare-pravo-da-se-njihova-molitva-cuje-van-dzamije-kao-i-u-novom-pazaru/; e qasur me datë: 04.08.2020.

2018),[9] "Myslimanët në Nish kërkojnë që MYEZINI NGA MAJA E XHAMISË të thërret besimtarët në lutje" *(Srbija danas*, 31 janar 2019);[10] "MYSLIMANËT NË NISH KËRKOJNË TË DREJTAT SIKUR NË NOVI PAZAR: Gratë të shkojnë vetëm te gjinekologu femër! Lutje të zëshme nga XHAMIA! " (*Espreso*, 31 janar 2019);[11] "Myslimanët e Nishit dëshirojnë të drejtën e ezanit dhe lirinë e fesë" (Qendra për Dialog – Vesatija, 30 janar 2019).[12]

Në një fjalim publik, Rekaj shpjegoi kërkesën e tij për të zgjeruar të drejtat e myslimanëve në Nish, e cila është leja për t'u dëgjuar thirrja për lutje në oborrin e xhamisë dhe në qytet. Në diskursin publik, Rekaj përdor strategjinë e intensifikimit për të kundërshtuar, nga njëra anë, keqkuptimin e qytetarëve dhe autoriteteve kompetente "ata thonë se nuk është e sigurt", "ata më ofruan sigurim", kurse, nga ana tjetër, bën thirrje për ligj dhe përcaktimin e Serbisë si shtëpinë e tyre dhe nënën e vetë: "nëse Serbia është nëna jonë, jo njerka jonë", "Pse do të kisha nevojë sigurim nëse shtëpia ime është këtu, në Serbi?":

"Kur isha në një takim me kryetarin e komunës dhe shefin e sigurimit, kërkova që të dëgjohej lutja jashtë, përkatësisht që të dëgjohej thirrje në xhami. Ata më thanë se nuk ishte e sigurt kështu që nuk shoh se edhe atje jemi të sigurt. Ezani është detyrimi ynë dhe ata na tregojnë se nuk është i sigurt. Nëse kemi të njëjtat të drejta në Serbi dhe nëse Serbia është nëna jonë, jo njerka jonë, atëherë duhet të kemi të njëjtat të drejta ... Në Novi Pazar ka kisha, kështu që askush nuk i ndalon ata të dëgjohen kambanat e kishës në mëngjes, në mesditë dhe në mbrëmje". (...) Nëse thirrja e myezinit për lutje dëgjohet edhe në qytete të tjera të Serbisë, efendiu

[9] Shih: *Deutsche Welle*: https://www.dw.com/hr/kako-je-muslimanima-u-dana%C5%A1njoj-srbiji/a-43139106; e qasur me datë: 04.08.2020.

[10] Shih: *Srbija danas*: https://www.srbijadanas.com/vesti/drustvo/muslimani-u-nisu-traze-pravo-da-mujezin-sa-vrha-dzamije-poziva-vernike-na-molitvu-2019-01-31; e qasur me datë: 04.08.2020.

[11] Shih: *Espreso*: https://www.espreso.rs/vesti/drustvo/344955/muslimani-u-nisu-traze-prava-kao-u-novom-pazaru-zene-idu-samo-kod-zenskog-ginekologa-sa-dzamije-glasnije-molitve; e qasur me datë: 04.08.2020.

[12] Shih: *Centar za dijalog –Vesatija*: https://www.cdv.ba/vijesti/prenosimo/muslimani-nisa-zele-pravo-na-ezan-i-slobodu-vjeroispovijesti/; e qasur me datë: 04.08.2020.

përgjigjet se thirrja "dëgjohet në oborrin e xhamisë", por "do të ishte më bukur të dëgjohej edhe në qytet". "Kur isha hoxhë në Smederevë, ata më ofruan sigurim sepse thirrja për lutje nga xhamia u dëgjua në rrugë. Ata ma ofruan sigurim disa herë, dhe në fund ata më thanë: "nëse ju ndodh diçka, mos na u ankoni." Dhe pse do të kisha nevojë sigurim nëse shtëpia ime është këtu, në Serbi?"

Rekaj gjithashtu përdor një strategji intensifikimi për të treguar provokimet në rrugë kur, si hoxhë, ai shëtiste nëpër qytet me uniformë. "Nuk kishte sulme fizike, por kishte fyerje dhe provokime të shpeshta" dhe bashkëshorten e tij, e cila është e mbuluar, disa herë e fyenin në mënyrë verbale në rrugë: "Bashkëshortja ime duhet të vishet me tesha me ngjyrë të zezë, kështu që të mendojnë se ajo është murgeshë, dhe jo një myslimane, në mënyrë që të shmangë provokimet dhe fyerjet". Rekaj gjithashtu theksoi se djali i tij kishte probleme në shkollë.

E gjithë kjo ndoshta është pjesë e qëndrimit të publikut ndaj popullatës dhe besimtarëve myslimanë - Mirëpo, qëllimi i hulumtimit nuk është të tregojë konflikt, por qëllimi i këtij hulumtimi është të tregojë se si myslimanët në Nish përpiqen të rrisin nivelin e të drejtave të tyre.

Një artikullin e portalit "Deustche Welle", i cili flet për pozitën e myslimanëve në Serbi, gjithashtu është kryer intervista me një besimtar mysliman, Adil Toković, dentist, me origjinë nga Sjenica, i cili jeton në Nish. Adil tha se ai vjen në lutje çdo të premte. Adili tregon se ai është pranuar mirë si mysliman ne Nish. Në diskursin që ka rolin e zbutjes së problemit, ai e përdor krahasimin e Nishit, qytetit të vendbanimit të tij dhe Sjenicën, qytetin e origjinës së tij, për të treguar relativitetin e termave "pakicë" dhe "shumicë":

"Ndodh ndonjëherë që të ketë paragjykime, por kjo sepse njerëzit nuk e njohin njëri-tjetrin. Poenta është që njerëzit të njohin njëri-tjetrin dhe pastaj mund të shihet se nuk ka dallime midis nesh. Kur erdha për të studiuar në Nish, kishte situata ku njerëzit më thoshin: "unë mendova diçka tjetër, por ti je normal si ne, duke u njohur zgjidhet gjithçka (...) Unë jam nga Sjenica, kurse atje është anasjelltas: shumica e popullsisë është myslimane, fqinjët e mi të parë janë ortodoksë, kështu që përsëri nuk ka probleme."

**Literatura:**


- Андрејевић, Борислав. 1974. „Бали-бегова или Реисова џамија у Нишкој тврђави.“ *Градина: часопис за уметност, науку и друштвена питања* 3, 65.
- Andrejević, Borislav. 1997. *Stari zapisi o Nišu od V do XIX veka.* prir. Tihomir Nešić. Nish: Prosveta.
- Biščević, Vedad. 2006. *Bosanski namjesnici Osmanskog doba (1463.-1878.)*. Sarajevë: Connectum.
- Čelebi, Evlija. 1967. *Putopis*. Sarajevë: Svjetlost.
- Čelić, Džemal. 1960. "Počitelj na Neretvi. Urbanističko-arhitektonska studija s osvrtom na problematiku održavanja." *Naše starine* VII: 5–49.
- Čubrilović, Vasa (ur.) 1974. *Istorija Beograda. Knjiga 1. Stari, srednji i novi vek.* Beograd: Prosveta.
- Fehérvári, Géza. 1982. A major study on Ottoman architecture in Hungary. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 45 (1): 67-73.
- Јанић, Даница. 1980. "Џамија у Нишкој тврђави". У *Рашка баштина* 2, ур. Радомир Marković, Jovan Đ. 1971. *Gradovi Jugoslavije.* Beograd: Enti për Botimin e Teksteve.
- Петровић, Петар & Бојана Дељанин. 1966. *Нишка тврђава*. Ниш: Просвета.
- Ристановић, Слободан. 2005. *Кроз Србију и Црну Гору*. Београд: КСЕНА.
- Smailagić, Nerkez. 1990. *Leksikon islama*. Sarajevë: Svjetlost.
- Škaljić, Abdulah. 1979. *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku.* Sarajevë: Svjetlost.
- Šabanović, Hazim, 1964. *Krajište Isa-bega Ishakovića, zbirni katastarski popis iz 1455. godine*. Sarajevo: Instituti Oriental në Sarajevë.
- Здравковић, Иван. 1964. *Избор грађе за проучавањеспоменика исламске архитектуре у Југославији.* Београд: Југословенски Институт за заштиту споменика културе.
- Zukorlić, Mensur. 2018. *Oblici orijentalne kulture na teritoriji Sandžaka*. Novi Pazar: Biblioteka "Dositej Obradovic".

LL.M. Argjent XHELADINI

# NDARJA E PASURISË SË PËRBASHKËT TË BASHKËSHORTËVE PAS ZGJIDHJES SË MARTESËS NË LEGJISLACIONIN E REPUBLIKËS SË KOSOVËS

## Hyrje

Pasuria e përbashkët e bashkëshortëve është e lidhur ngushtë me familjen dhe martesën, ndërsa transformimet të cilat i kanë pësuar këto dy institute të së drejtës kanë reflektuar edhe në pasurinë e përbashkët të bashkëshortëve. Marrëdhëniet pasurore të bashkëshorteve përbëjnë pjesën më të rëndësishme të së drejtës martesore, sepse me to rregullohet pasuria e bashkëshortëve, si çështje mjaft e ndjeshme në marrëdhëniet martesore.

Marrëdhëniet pasurore ndërmjet bashkëshortëve rregullohen me norma juridike të Ligjit për familjen. Duke jetuar në bashkësi martesore, burri me gruan bashkërisht krijojnë të mira materiale për plotësimin e nevojave të veta dhe sigurimin e ekzistencës. Tërësia e normave juridike me të cilat rregullohen marrëdhëniet pasurore të çiftit bashkëshortor quhet regjimi pasuror martesor.

Bashkëshortët në martesë janë të barabartë edhe lidhur me marrëdhëniet pasurore, sepse në martesë realizojnë edhe interes pasuror. Pronësia e fituar gjatë martesës, me punën e përbashkët të bashkëshortëve, fitimet që

dalin nga pasuria e tillë, pastaj këtu përfshihen edhe të drejtat sendore, p.sh. e drejta e pronësisë etj.

Pasuria e përbashkët e bashkëshortëve mund të ndahet në çdo kohë, pra si gjatë martesës, ashtu edhe pas zgjidhjes së martesës. Kjo ndarje e pasurisë së përbashkët mund të bëhet me marrëveshje, apo me vendim të gjykatës për të përcaktuar pjesët e tyre në qoftë se nuk e pranojnë zgjidhjen ligjore.

## 1. Rregullat e ndarjes të pasurisë së përbashkët

Ligji për familjen i Kosovës (këtu e tutje LFK) ka përcaktuar se pjesëtimi i pasurisë së përbashkët të bashkëshortëve mund të kërkohet gjatë martesës dhe pas mbarimit të saj me shkurorëzim. Pjesëtimi i pasurisë së përbashkët mund të bëhet edhe kur anulohet martesa, nëse bashkëshortët kanë pasur pasuri të përbashkët.

Kështu, me rastin e pjesëtimit të pasurisë së përbashkët, borxhi i pasurisë së përbashkët do të llogaritet në pjesën e secilit bashkëshort.[1] Pra, kjo nënkupton se kur ka pjesëtim të pasurisë, bëhet edhe pjesëtimi i borxheve. Borxhet ndahen ashtu që pjesëtohen në proporcion me pjesën e pasurisë që i është ndarë secilit bashkëshort. Kur bëhet pjesëtimi i pasurisë me kërkesë të njërit prej bashkëshortëve të një martese ligjërisht të regjistruar, duhet kushtuar vëmendje për të siguruar që pjesa e tij/saj përfshin ato sende të pasurisë së përbashkët, të cilët i shërbejnë zanatit apo profesionit të tij/saj.[2] Në rastin e pjesëtimit të pasurisë së përbashkët, sendet që i takojnë njërit bashkëshort si pjesë e ushtrimit të zanatit ose profesionit (makina pune, ordinancë mjekësore, etj.) duhet t'i takojnë atij bashkëshorti, pra të kalojnë (veçohen) në pjesën që i takon bashkëshortit që e ushtron zejen ose profesionin. Ndërsa, bashkëshorti tjetër i takon kundërvlera e këtyre sendeve. Kuptimi i kësaj dispozite qëndron në faktin se gjatë ndarjes nuk duhet të dëmtohet profesioni ose zanati i ndonjërit nga bashkëshortët si pasojë e pjesëtimit të pasurisë së përbashkët. Prand-

[1] Ligji Nr. 2004/32, për Familjen i Kosovës, neni 90 paragrafi 1.

[2] LFK, neni 90 paragrafi 2.

aj, sendet e tij i mbesin edhe më tej për ushtrimin e profesionit, por bashkëshorti tjetër e merr kompensimin në kundërvlerë qoftë me sende të tjera, qoftë edhe në para.[3]

Nëse vlera e sendeve, kur bëhet pjesëtimi i pasurisë së përbashkët, është proporcionalisht e madhe në krahasim me vlerën e pasurisë së përgjithshme të përbashkët, do të bëhet pjesëtimi edhe i atyre sendeve, përveç nëse bashkëshorti të cilit këto pjesë duhet t'i takojnë nuk ia siguron bashkëshortit tjetër pagesën përkatëse në para apo vlerën përkatëse ose të përafërt ose nuk ia cenon bashkëshortit tjetër sipas pëlqimit të tij sendet e tjera me vlerë përkatëse ose të përafërt. Për këto kompensime qëllimi kërkohet të miratohet nga të dy bashkëshortët.[4] Pra, nëse vlera e sendeve personale është e madhe në raport me vlerën e përgjithshme të pasurisë së përbashkët, në këtë rast edhe këto sende duhet të ndahen. Ndarja e këtyre sendeve nuk do të bëhet atëherë kur bashkëshorti, të cilit i takojnë sendet e zanatit ose profesionit, ia kompenson bashkëshortit tjetër vlerën me para ose ia bart ndonjë send tjetër në vlerën e njëjtë me sendin që e ndal si send profesional. Në këtë mënyrë bëhet kompensimi i vlerës së këtyre sendeve me një vlerë tjetër ose me një send tjetër. Por gjithmonë, ky pjesëtim bëhet me marrëveshje. Ndërsa duhet thënë se gjithmonë kur ka mosmarrëveshje, pjesëtimi bëhet me vendim të gjykatës.[5] Kur pjesëtimi fillohet me kërkesën e njërit bashkëshort, atij do t'i dorëzohen ato sende të pasurisë së përbashkët që i shërbejnë ekskluzivisht përdorimit të tij personal.[6] Pra, sendet personale nuk do të jenë objekt i ndarjes në mes bashkëshortëve, por se sipas ligjit *ex lege* i takojnë bashkëshortit që i ka përdorur. Përjashtimisht, kur vlera e sendit është më e lartë, në krahasim me vlerën e pasurisë së përbashkët ndahen edhe sendet personale.

[3] Haxhi Gashi, Abdulla Aliu, Adem Vokshi, Komentar i Ligjit Nr. 2004/32 për Familjen i Kosovës, f. 231.

[4] LFK, neni 90 paragrafi 3.

[5] Hamdi Podvorica, E drejta familjare, Prishtinë, 2011, f. 246.

[6] LFK, neni 90 paragrafi 4.

## 2. Pagimi në para dhe ndarja e sendeve të luajtshme

Në rast se pjesa e njërit bashkëshort në pasurinë e përbashkët është joproporcionalisht më e vogël se pjesa e bashkëshortit tjetër, gjykata, me kërkesën e njërit nga bashkëshortët, duke pasur parasysh të gjitha rrethanat dhe vlerën e pasurisë së tij atij bashkëshorti mund t'ia caktojë shpërblimin në të holla sipas vlerës së pjesës së tij.[7] Kjo nënkupton se bashkëshorti të cilit i është ndarë më pak pasuri nga pasuria e përbashkët, ka të drejtë të kërkojë nga gjykata shpërblim nga bashkëshorti tjetër. Gjykata duke pasur përsysh të gjitha rrethanat, në veçanti vlerën e pasurisë, mund të caktojë këtë shpërblim. Gjithmonë, duhet pasur parasysh se situata e tillë krijohet kur bashkëshortët nuk pajtohen për ndarjen pasurisë dhe kërkojnë që pjesët e tyre të jenë të barabarta ose së paku në vlera të përafërta. [8]

Secili prej bashkëshortëve mund të kërkojë që sendet e luajtshme në pasurinë e përbashkët t'i ndahen në emër të pjesës në pasurinë e përbashkët bashkëshortit tjetër, i cili ato sende i ka ndalur pas ndërprerjes së bashkësisë së jetës dhe ka qenë në posedim të tyre të qetë të pandërprerë së paku 3 vjet.[9] Nga kjo që u tha, pra, njëri bashkëshort ka të drejtë të kërkojë që atij t'i ndahen sendet e luajtshme të pasurisë së përbashkët, të cilat i ka pasur në posedim të pandërprerë për së paku 3 vjet pas ndërprerjes së bashkësisë së jetës së përbashkët martesore. Kjo rrethanë e krijon të drejtën për bashkëshortin posedues që sendet e tilla, edhe pse janë pjesë e pasurisë së përbashkët t'i ndahen atij. Gjithashtu, bashkëshorti tjetër mund të kërkojë t'i ofrohet pjesa përkatëse nga sendet e tjera të luajtshme dhe nëse vlera e këtyre sendeve nuk është e mjaftueshme ka të drejtë që dallimi t'i paguhet në të holla.[10] E drejta e bashkëshorti tjetër për të kërkuar sende të njëllojta ose të vlerës së njëjtë për sendet që i ndahen bashkë-

[7] LFK, neni 91.

[8] Abdulla Aliu, Haxhi Gashi, E drejta familjare, Prishtinë, 2007, f. 294.

[9] LFK, neni 92 paragrafi 1.

[10] LFK, neni 92 paragrafi 2.

shorti tjetër. Bashkëshorti tjetër ka të drejtë të kërkojë kundërvlerën e këtyre sendeve, me sende tjera ose vlerë monetare (para).[11]

Bashkëshortit që i besohen fëmijët e përbashkët për ruajtje dhe edukim, përveç pjesës së tij, i jepen edhe sendet që iu shërbejnë vetëm fëmijëve ose që janë të destinuara vetëm për përdorimin e tyre të drejtpërdrejtë, përveç nëse vlera e tyre është joproporcionalisht e madhe në krahasim me vlerën e pasurisë së përgjithshme të përbashkët.[12] Kjo pjesë e pasurisë do t'i takojnë, respektivisht i ndahet bashkëshortit të cilit i besohen fëmijët për ruajtje dhe edukim. Kështu që, pjesa e fëmijëve i bashkohet pjesës së bashkëshortit që përkujdeset për fëmijët e përbashkët.

## 3. Ndarja e sendeve dhe patundshmërive në bashkëpronësi në procedurë jokontestimore

Në procedurë jokontestimore për ndarjen (pjesëtimin) e sendeve dhe patundshmërive në bashkëpronësi gjykata vendos për ndarjen dhe mënyrën e ndarjes së sendeve të tilla.[13] Procedurën e ndarjes së sendit dhe të patundshmërisë në bashkëpronësi mund ta iniciojë me propozimin e tij secili nga bashkëpronarët. Propozimi i paraqitur në gjykatë duhet t'i përfshijë të gjithë bashkëpronarët. Propozimi duhet t'i përmbajë të dhënat për objektin e ndarjes, për madhësinë e pjesëve si dhe për të drejtat e tjera sendore të secilit bashkëpronarë. Për sendet e paluajtshme duhet cekur të dhënat kadastrale dhe ato nga libri i patundshmërive. Propozimit duhet bashkangjitur provat mbi të drejtën e pronësisë, të drejtën e servitutit dhe të drejtat e tjera sendore, si dhe për posedimin e patundshmërisë.[14]

Propozimi për ndarjen e sendeve në bashkëpronësi i paraqitet gjykatës në territorin e të cilës ndodhet sendi i tillë, e po qe se ai shtrihet në territorin e disa gjykatave, atëherë propozimi mund t'i paraqitet cilësdo nga gjykatat e tilla.[15] Në qoftë se gjykata, duke të veprojë sipas propozi-

[11] Hamdi Podvorica, vep. e cit., f. 249.
[12] LFK, neni 93 paragrafi 1.
[13] Ligji Nr. 03/L-007, për Procedurën Jokontestimore, neni 197.
[14] Ibid., neni 198.
[15] Ibid., neni 199.

mit të një bashkëpronari, konstaton se ndërmjet bashkëpronarëve kontestuese është e drejta mbi sendet që janë objekt ndarjeje ose madhësia e pjesëve në sendet e përbashkëta, përkatësisht në pasurinë që është e përbashkët, ose kur konstaton se është kontestuese rrethana se cilat sende, respektivisht cilat të drejta bëjnë pjesë në pasurinë e përbashkët, atëherë ajo e ndërpret procedurën dhe e udhëzon propozuesin që brenda afatit prej 15 ditësh me padi ta iniciojë procedurën kontestimore. Në qoftë se propozuesi brenda afatit të caktuar nga gjykata nuk e ngre padinë, do të konsiderohet se e ka tërhequr propozimin e tij.[16] LPK ka paraparë se Gjykimi i një çështje në gjykatë fillon me paraqitjen e kërkesëpadisë me shkrim (padi detyrimi, vërtetimi dhe ndryshimi).[17] Gjykata pasi t'i arrijë propozimi e cakton seancën në të cilën i thërret të gjithë bashkëpronarët dhe personat që mbi objektin e pjesëtimit kanë ndonjë të drejtë sendore.[18]

Në qoftë se bashkëpronarët ose personat të cilët mbi objektin e pjesëtimit kanë ndonjë të drejtë sendore, gjatë procedimit të çështjes arrijnë ujdinë lidhur me kushtet dhe mënyrën e pjesëtimit, gjykata ujdinë e arritur e konstaton në procesverbal si ujdi gjyqësore.[19] Në qoftë se këta persona nuk arrijnë ujdi lidhur me kushtet dhe mënyrën e pjesëtimit, gjykata do t'i dëgjojë ata dhe do të marrë prova, e kur ka nevojë do ta caktojë edhe ekspertimin, dhe në bazë të rezultatit të shqyrtimit të tërësishëm të çështjes, në pajtim me dispozitat përkatëse materialo-juridike, do të nxjerrë aktvendimin për pjesëtimin e sendeve ose të patundshmërive në bashkëpronësi. Me rastin e marrjes së vendimit, gjykata duhet t'i marrë parasysh kërkesat dhe interesat e justifikueshme të bashkëpronarëve dhe personave të cilët në objektin e pjesëtimit e kanë ndonjë të drejtë sendore. Me rastin e vendosjes se cilit person duhet t'i takojë sendi i caktuar gjykata sidomos duhet të ketë parasysh nevojat e posaçme të bashkëpronarit konkret që mund të jenë shkak që sendi duhet t'i takojë këtij bashkëpronari. Po që se

[16] Ibid., neni 200.
[17] Ligji Nr. 03/L-006, për Procedurën Kontestimore, neni 252.
[18] Ibid., neni 201.
[19] Ibid., neni 202.

pjesëtimi i sendit duhet të bëhet me anë të shitjes së tij, shitja do të lejohet dhe kryhet sipas dispozitave të Ligjit për procedurën përmbarimore.[20]

Aktvendimi mbi pjesëtimin përmban: objektin, kushtet dhe mënyrën e pjesëtimit të dhënat për pjesët fizike të sendit dhe për të drejtat të cilat u kanë takuar bashkëpronarëve, si dhe të drejtat dhe detyrimet e bashkëpronarëve të konstatuara me anë të pjesëtimit. Me aktvendimin për pjesëtimin gjykata vendos edhe për mënyrën e realizimit të servitutit dhe të drejtave të tjera sendore në pjesët e sendit që është pjesëtuar fizikisht ndërmjet bashkëpronarëve.[21]

## 4. E drejta e parablerjes së bashkëshortit nga bashkëshorti tjetër

Kur pjesa e bashkëshortit nga pasuria e përbashkët përcaktohet në formë të prerë, bashkëshorti tjetër ka të drejtën e parablerjes së asaj pjese.[22] E drejta e parablerjes është një e drejtë e cila personave të caktuar me ligj u jepet e drejta e blerjes së sendeve, respektivisht pasurisë së caktuar në kusht dhe çmim të caktuar, si p.sh. e drejta e parablerjes e bashkëpronarëve, e drejta e parablerjes e aksionarëve etj. Nëse është pjesëtuar pasuria e bashkëshortëve dhe secili i di pjesët e veta, nëse njëri nga bashkëshortët vendos ta shesë pjesën e vet, në këtë rast bashkëshorti tjetër e ka të drejtën e përparësisë në blerje. E drejta e parablerjes e përjashton mundësinë që personat e tjerë të blejnë sendin për të cilin një person tjetër ka të drejtë përparësie në blerje, por bashkëshorti mund ta blejë sendin vetëm sipas kushteve dhe çmimit të caktuar. Nëse bashkëshorti nuk është në gjendje që të ofrojë këto kushte, atëherë pasuria e bashkëshortit mund të shitet te personat e tjerë me kushte dhe çmim të njëjtë ose më të lartë se ai që i është ofruar së pari bashkëshortit për blerje. Nëse pjesa e pasurisë u shitet personave të tretë me kushte të njëjta ose më të favorshme, para se t'i ofrohet mundësia bashkëshortit tjetër, bashkëshorti që ka të drejtën

[20] Ibid., neni 203.
[21] Ibid., neni 204.
[22] LFK, neni 94.

e parablerjes mund ta kundërshtojë këtë shitje duke u mbështetur në të drejtën e parablerjes me kushte të njëjta që u është ofruar personave të tjerë.[23]

## 5. Vlerësimi i pasurisë së përbashkët në rast të mosmarrëveshjes

Me rastin e ndarjes së pasurisë së përbashkët, njëra prej detyrave më të vështira është të vlerësuarit e pasurisë së përbashkët të bashkëshortëve në rast të mosmarrëveshjes. Nuk është lehtë të përcaktohet pjesa e fituar që quhet pjesë e pasurisë së përbashkët me punën e tyre gjatë martesës për një kohë zakonisht shumë të gjatë dhe të vlerësuarit e kontributit për krijimin e pronësisë së përbashkët është një detyrë jo e lehtë për gjyqtarin, sepse kontribut nuk konsiderohet vetëm puna që sjell fitime të pastra monetare, por edhe krejt aktiviteti për mirëmbajtjen, administrimin e pasurisë, si dhe edukimi dhe rritja e fëmijëve, përgatitja e ushqimit etj.[24]

Kur është çështje ndarja e sendeve të paluajtshme për shkak të regjistrimit, ajo duhet të bëhet në formën me shkrim dhe e vërtetuar nga organi kompetent, sepse kjo kontratë është titull juridik në bazë të të cilit secili prej tyre do të ketë të drejtë ta regjistrojë pronësinë e veçantë, që është si rezultat i ndarjes së pronësisë së përbashkët, si të veten. Ndarja e pronësisë së përbashkët nënkupton edhe pasojën e shkurorëzimit lidhur me marrëdhëniet pasurore të bashkëshortëve. Ndarja e pronësisë së përbashkët mund të bëhet me marrëveshje dhe në procedurë gjyqësore.[25]

Nëse nuk arrihet marrëveshja në kohën kur pjesa e secilit prej bashkëshortëve i takon pasurisë së përbashkët, ajo duhet të vendoset nga gjykata. Vendimi duhet të bazohet në kontributin e bashkëshortëve, përmes vlerësimit të të gjitha rrethanave dhe jo duke marrë parasysh vetëm të ardhurat personale dhe të hyrat e tjera të secilit bashkëshort, por edhe ndihmën e njërit prej bashkëshortëve të ofruar bashkëshortit tjetër, si kujdesin

[23] Arta Bilalli, E drejta familjare, Prishtinë, 2007, f. 235.
[24] Haxhi Gashi, Abdulla Aliu, Adem Vokshi, vep. e cit., f. 148.
[25] Ibid.

për fëmijët, udhëheqjen e punëve të shtëpisë, përkujdesjen dhe mirëmbajtjen e pasurisë si dhe çfarëdo forme tjetër të punës dhe të bashkëpunimit lidhur me administrimin, mirëmbajtjen dhe shtimin e pasurisë së përbashkët.[26] Gjykata rrethanat e lartpërmendura i vërteton në bazë të deklaratave dhe provave të tjera të bashkëshortëve, por mbështetet edhe në vlerësimin e ekspertëve të cilët caktohen për të vlerësuar kontributin e bashkëshortëve me të cilin është fituar pasuria e përbashkët e tyre. Procedura jokontestimore për ndarjen e pasurisë së përbashkët të bashkëshortëve fillon me propozimin me shkrim të cilin mund ta parashtrojë njëri nga bashkëshortët ose në raste të caktuara edhe të dy bashkëshortët bashkërisht.[27]

Gjykata kompetente do të vendosë edhe në rastet e ekzistimit të mosmarrëveshjes së bashkëshortëve apo personave të interesuar lidhur me pjesët e pasurisë së përbashkët të bashkëshortëve të paraparë sipas këtij neni.[28] Në këtë rast, procedura do të zhvillohet para një gjykate kontestimore kompetente, që do të thotë do të shqyrtohen kundërshtimet e bashkëshortëve lidhur me pjesët e pasurisë së bashkëshortëve të paraparë sipas këtij ligji. Në fakt, në këtë procedurë do të provohet kontributi i kontestuar lidhur me pjesët e pronësisë së përbashkët të bashkëshortëve. Secili prej bashkëshortëve me padi mund të kërkojë që gjykata të vërtetojë pjesën e pronësisë së përbashkët ose pjesën e pronësisë së përbashkët në ndonjë send të caktuar.[29]

Në këtë rast, gjykata ka parasysh rrethanat të cilat janë të kontestuara dhe vendimi i saj kur të bëhet i formës se prerë paraqet mënyrën e ndarjes së pronësisë së përbashkët në rrugë gjyqësore. Për dallim nga vendosja në procedurë jokontestimore, që bëhet me aktvendim i cili përmban të dhënat për sendet që ndahen, mënyrën e ndarjes së tyre, si dhe të drejtat e të tretëve, në procedurë kontestimore gjykata vendos me aktgjykim e i cili aktgjykim përmban titullarët e pjesëve të veçanta të pronësisë pas ndarjes, pjesën e veçantë nga pronësia e përbashkët e cila në fakt është mbi të

[26] LFK, neni 54 paragrafi 1.
[27] Gani Oruqi, E drejta familjare, Prishtinë, 1994, f. 150.
[28] LFK, neni 54 paragrafi 1.
[29] Abdulla Aliu, Haxhi Gashi, vep. e cit., f. 295.

gjitha sendet që paraqesin pasuri të përbashkët të bashkëshortëve ose pjesët e veçanta mbi ndonjë send të vetëm që ka qenë objekt i ndarjes së pasurisë së përbashkët. Ky aktgjykim për palët në procedurë që kanë kërkuar ndarjen e pasurisë së përbashkët dhe shndërrimin e saj në pronësi të veçantë në formë pronësie individuale ose formë bashkëpronësie paraqet titull juridik për të regjistruar këto të drejta në librin publik ose për të bërë përmbarimin e kërkesave të karakterit detyrimor.[30]

### 5.1. Vendimi gjyqësor mbi mosmarrëveshjet

Nëse bashkëshorti në procedurën e shkurorëzimit nuk pajtohet mbi atë se kujt duhet t'i jepet e drejta që të jetojë në të ardhmen në banesën nga martesa, ose për ndarjen e pajisjeve të shfrytëzuara bashkërisht dhe gjërave të tjera që i takojnë shtëpisë, vendimi duhet të nxirret nga gjykata në kërkesë të njërit apo të dy bashkëshortëve.[31] LFK në radhë të parë i jep përparësi ndarjes së pasurisë së përbashkët të bashkëshortëve përmes marrëveshjes. Kjo do të nënkuptojë edhe ndarjen e pasurisë së përbashkët që lidhet me banimin dhe pajisjet tjera shtëpiake, por në praktikë jo rrallë ekzistojnë rastet kur bashkëshortët nuk pajtohen lidhur me atë se kujt duhet ti takojë shtëpia ose banesa e përbashkët. Në këto raste kërkesa duhet drejtuar gjykatës dhe zgjidhja të bëhet përmes vendimit të gjykatës.

LFK ka paraparë mundësinë që në rast mosmarrëveshjeje njëri apo të dy bashkëshortët t'i drejtohen me kërkesë gjykatës për të vendosur lidhur me çështjen se kujt duhet t'i takojë e drejta e banimit në banesën e përbashkët. Po ashtu kërkesa mund të drejtohet edhe në rast mosmarrëveshje për ndarjen e pajisjeve (orendive) të përbashkëta shtëpiake. Ky paragraf flet për ndarjen e sendeve të cilat kanë qenë në shfrytëzim të përbashkët dhe nuk flet për sendet personale që kanë shërbyer për kryerjen e profesionit. Kërkesa për ndarjen e sendeve të tilla mund të bëhet nga njëri bashkëshort ose të dy së bashku.[32]

---

[30] Ibid.

[31] LFK, neni 95 paragrafi 1.

[32] Hamdi Podvorica, vep. e cit., f. 250.

Gjykata do të vendosë duke pasur parasysh çdo rast individual, e në veçanti rastet kur vendimi prek mirëqenien e fëmijëve dhe pozitën sociale të bashkëshortëve.[33] Gjykata do të vendosë në rastet e ndarjes së sendeve shtëpiake dhe banesës. Për këtë çështje gjykata vendos në çdo rast veç e veç duke pasur parasysh specifikat e secilit rast. Kjo nënkupton se në një rast mund të vendosë që e drejta për të jetuar në banesë t'i takojë burrit e në rastin tjetër gruas, por gjykata për të marrë një vendim të drejtë, duhet të mbështetet në rrethana që kanë për bazë një jetë dhe mirëqenien më të mirë për fëmijën dhe gjithashtu duhet të marrë parasysh pozitën sociale, respektivisht materiale të bashkëshortëve. Nëse te njëri bashkëshort mbesin fëmijët për përkujdesjeje, kjo do të ishte një rrethanë në të cilën edhe vendimi i gjykatës mund të mbështetet për dhënien e së drejtës së banesës bashkëshortit tek i cili mbesin fëmijët për përkujdesje, por, edhe rrethanat e tjera, duhet marrë parasysh, siç mund të jetë pozita e vështirë materiale e njërit bashkëshort dhe pamundësia për të siguruar banim adekuat.[34]

## 6. Përcaktimi i pjesëve

Përcaktimi i pjesëve në pasurinë e përbashkët të bashkëshortëve gjithmonë do të niset nga parimi se ata janë të barabartë, derisa njëri nga bashkëshortët nuk deklarohet që pjesët e tyre të mos jenë të barabarta, por të përcaktohet në bazë të kontributit të dhënë për fitimin e asaj pasurie të përbashkët të bashkëshortëve. Pjesët konsiderohen se janë të barabarta derisa nuk kërkohet diçka tjetër, sepse nga kjo që parashihet në nenin 47, par. 4 të LFK, i cili paragraf bazën e ka në parimin e barazisë së bashkëshortëve [35] si dhe në parimin e solidaritetit midis bashkëshortëve. LFK-ja nuk parasheh mundësinë e dallimit të sendeve që nuk do të hynin në pasurinë e përbashkët të bashkëshortëve.

---

[33] LFK, neni 95 paragrafi 2.

[34] Haxhi Gashi, Abdulla Aliu, Adem Vokshi, vep. e cit., fq. 236.

[35] LFK neni 42, par. 1, ka përcaktuar se "bashkëshortët në martesë janë të barabartë në të gjitha marrëdhëniet personale dhe pronësore". Po aty, paragrafi 4, "bashkëshortët do të zhvillojnë dhe shprehin ndjenjën e solidaritetit reciprok si dhe solidaritetin ndaj fëmijëve të tyre të lindur në martesë apo të adoptuar".

Sipas LFK-së, pasuria e përbashkët ekziston mbi çdo send që ka kuptimin e pasurisë së përbashkët, kjo do të thotë se llogariten në pasurinë e përbashkët edhe sendet që janë në përdorim të bashkëshortëve, për shkak të veprimtarive të tyre që kanë ato. Në këtë mënyrë, të gjitha sendet e bashkëshortëve qofshin për ushtrimin e veprimtarisë apo për qëllime të tjera familjare janë objekt i pasurisë së përbashkët që i nënshtrohet pjesëtimit të tyre. LFK-ja lejon që me rastin e pjesëtimit të pasurisë së përbashkët të përdoren edhe paratë që do të balanconin vlerën e pjesës së tij. Në këtë rast, njëri nga bashkëshortët mund t'ia paguajë me para bashkëshortit tjetër për pjesën e pasurisë së përbashkët që është joproporcionale.[36]

Pjesa e pasurisë së bashkëshortëve duhet të caktohet duke u mbështetur në kontributin e tyre dhe duke vlerësuar të gjitha rrethanat si të ardhurat personale, apo të hyrave të tjera të secilit bashkëshort, por edhe ndihmën e njërit prej bashkëshortëve të ofruar bashkëshortit tjetër gjatë jetës normale, por edhe për shkaqe shëndetësore, kujdesin për fëmijët, udhëheqjen e punëve të shtëpisë, përkujdesjen dhe mirëmbajtjen e pasurisë dhe krejt kontributin e dhënë me rastin e administrimit, mirëmbajtjes dhe shtimit të pasurisë së përbashkët.[37] Pjesa më e madha e pasurisë së bashkëshortit në një send të caktuar apo në një të drejtë të caktuar që veçohet nga sendet e tjera të pasurisë së përbashkët mund të përcaktohet nga gjykata vetëm nëse ai send ose ajo e drejtë ekonomikisht është e pavarur në krahasim me sendet dhe të drejtat tjera të pasurisë së përbashkët dhe kur bashkëshorti për fitimin e atij sendi ose të drejte ka marrë pjesë nga pasuria e tyre e veçantë.[38]

Kjo nënkupton se, në disa raste, mund të kemi ndarjen e pasurisë së përbashkët në të gjitha sendet bashkërisht, por lejohet mundësia që për ndonjë send të veçantë të ketë proporcion në ndonjë send apo të drejtë të caktuar, p.sh. e drejta e pronësisë së përbashkët në banesë do të veçohej nga pronësia e përbashkët me sendet e tjera, ose e drejta e pronësisë në një (makinë shtëpiake) me vlerë të madhe ekonomike do të veçohej nga

[36] Haxhi Gashi, Abdulla Aliu, Adem Vokshi, vep. e cit., f. 152.
[37] LFK, neni 55 paragrafi 1.
[38] LFK, neni 55 paragrafi 2.

sendet e tjera të përbashkëta. Kjo do të thotë se në tërësinë e sendeve që paraqesin pasuri të përbashkët të bashkëshortëve do të kishim proporcion të barabartë ndërsa për një send tjetër të veçuar do të kishim përpjesëtim tjetër të pjesëve të pronësisë mbi atë send.[39]

Në atë send të veçantë, i cili ka vlerë të madhe në proporcion me sendet e tjera ose në atë të drejtë që ka vlerë të madhe në proporcion me sendet e tjera të pasurisë së përbashkët do të vlente një proporcion, p.sh. 2/3 për njërin dhe 1/3 për njërin. Kriter për t'u veçuar sendi nga pasuria e përbashkët është edhe fakti nëse bashkëshorti për fitimin e atij sendi apo të drejte ka angazhuar të hyrat nga pasuria e tij e veçantë, që do të thotë se përveç kontributit të përbashkët në atë send është angazhuar edhe pronësia e veçantë e bashkëshortit.[40] Bashkëshorti, i cili pas pushimit të bashkësisë martesore, përmes investimit, rrit vlerën e sendeve të pasurisë së përbashkët, ka të drejtën të kërkojë nga bashkëshorti tjetër kompensimin nëse investimet kanë qenë të domosdoshme dhe të dobishme.[41] Kompensimi do të jetë në proporcion me pjesën e tij në atë send.[42] Lidhur me shpenzimet e domosdoshme dhe të dobishme të cilat mund t'i bëjë bashkëshorti pas pushimit të bashkësisë martesore do të zgjidhen sipas dispozitave të LPDTS të Kosovës. Në këto raste, kompensimi nga bashkëshorti tjetër do të jetë në proporcion me pjesën e tij në atë send, kjo do të thotë se, nëse ka pjesën e veçantë me 1/3, atëherë edhe kompensimi do të jetë 1/3 e shpenzimeve të bëra. Bashkëshorti tjetër mund të lirohet nga detyrimi i tillë nëse pranon pjesën më të madhe së pjesës të atij sendi në proporcion me investimet e bëra.[43] LFK parasheh zgjidhjen kur bashkë-

[39] Hamdi Podvorica, vep. e cit., f. 251.

[40] Ibid.

[41] Investime (shpenzime) të domosdoshme lidhur me sendin e caktuar janë ato shpenzime me të cilat shpëtohet sendi nga shkatërrimi, p.sh. shpenzimet për shmangien e ujit që mos të rrezohet shtëpia, blerja e barnave për shërimin e kafshëve, etj. Ndërsa shpenzime të dobishme janë ato shpenzime me të cilat rritet vlera (komoditeti) i sendit për të cilën janë bërë shpenzimet e dobishme, p.sh. rregullimi i ballkoneve, zbukurimi i oborrit, rregullimi i fasadës së bukur, etj.

[42] LFK, neni 55 paragrafi 3.

[43] LFK, neni 55 paragrafi 4.

shorti tjetër mund të lirohet nga kompensimi për investimet e bëra, në qoftë se ai pajtohet që të shtohet pjesa e veçantë e bashkëshortit në proporcion me shpenzimet e bëra nga ana e bashkëshortit pasi ka pushuar bashkësia martesore. Kjo zgjidhje krijon mundësinë që bashkëshorti që duhet t'i kompensojë investimet të mos angazhojë mjete të veçanta për kompensimin e atyre investimeve, por të zvogëlohet nga pjesa e veçantë që do t'i takonte me rastin e ndarjes së pasurisë së përbashkët në atë send.[44]

## 7. Afatet dhe subjektet

LFK, në mënyrë të qartë, rregullon kohën kur mund të kërkohet ndarja e pasurisë së përbashkët si dhe cilët janë subjektët (personat) që kanë të drejtë të kërkojnë ndarjen e pasurisë së përbashkët. LFK ka qartësuar këtë çështje, sepse me ligjet e mëhershme e drejta për ndarjen e pasurisë së përbashkët gjatë ekzistimit të martesës është menduar se ekziston vetëm për kreditorët, ndërsa bashkëshortët këtë kanë mundur ta bëjnë vetëm me rastin e zgjidhjes së martesës (shkurorëzimit). Ndërsa sipas LFK pjesëtimi i pasurisë së përbashkët mund të bëhet gjatë ekzistimit të martesës dhe pas zgjidhjes së martesës.[45]

Pasuria e përbashkët e bashkëshortëve mund të ndahet si gjatë martesës ashtu edhe pas pushimit të saj.[46] Ndarjen e pasurisë së përbashkët të bashkëshortëve gjatë martesës mund ta kërkojë njëri nga bashkëshortët ose të dy bashkërisht si dhe kreditori i cili kërkesën e vet nuk mund ta përmbushë nga pjesa e veçantë e bashkëshortit debitor. Ndërsa, pas pushimit të martesës, të gjithë personat që parasheh paragrafi 2 i nenit 56, mund ta realizojnë ndarjen e pasurisë së përbashkët. Koha kur mund të bëhet ndarja e pasurisë së përbashkët e bashkëshortëve është me rëndësi, sepse pjesët e tyre nga ai moment shndërrohen në pjesë të veçanta të pronësisë dhe ndryshon mënyra e administrimit dhe disponimi me pjesët e tyre. Ndarja e pasurisë së përbashkët e bashkëshortëve vlen vetëm për atë

[44] Haxhi Gashi, Abdulla Aliu, Adem Vokshi, vep. e cit., f. 154.
[45] Ibid, f. 155.
[46] LFK, neni 56 paragrafi 1.

që është krijuar deri në momentin e ndarjes, ndërsa nuk mund të prodhojë efekte për në të ardhmen.[47]

Subjektet që kanë të drejtë të kërkojnë pjesëtimin e pasurisë së përbashkët dhe e njëjta të shndërrohet në pjesë të veçantë të pasurisë. Subjektet që mund të kërkojnë ndarjen e pasurisë janë bashkëshortët, trashëgimtarët e bashkëshortit të vdekur ose të bashkëshortit të shpallur për të vdekur si dhe kreditori i njërit prej bashkëshortëve nëse kërkesa e kreditorit nuk mund të realizohet nga pasuria e pjesëtuar e atij bashkëshorti.[48] Nga kjo dispozitë ligjore shihet qartë shihet se secili prej bashkëshortëve kanë të drejtë të kërkojnë pjesëtimin e pasurisë së përbashkët në çdo kohë gjatë martesës si dhe në rast të pushimit të martesës. Përveç bashkëshortëve, e drejta që të kërkojnë pjesëtimin e pasurisë së përbashkët u takon edhe trashëgimtarëve të bashkëshortit të vdekur, ose të bashkëshortit të shpallur për të vdekur me qëllim që të realizojnë trashëgiminë në pjesën e veçantë të trashëgimlënësit.[49]

Trashëgimtarët mund të paraqiten në cilësinë e trashëgimtarëve ligjorë apo testamentar. Trashëgimtarët ligjorë të drejtën e trashëgimisë e nxjerrin nga vetë ligji, ndërsa trashëgimtarët testamentarë në bazë të testamentit të lënë nga trashëgimlënësi. Për shkak se bashkëshorti me pjesën e vet të pronësisë së përbashkët të papjesëtuar nuk ka mundur të disponojë me punët juridike *inter vivos* (ndërmjet të gjallëve), por ka mundësi me pjesën e vet të papjesëtuar të disponojë *mortis causa* (në rast vdekjeje). Trashëgimtarët testamentarë do të pranojnë vetëm atë pjesë që do t'u takojë në bazë të testamentit nga pjesa e veçantë e pronësisë së trashëgimlënësit pasi të bëhet ndarja e pasurisë së përbashkët e cila në këtë rast do të bëhet me vendim të gjykatës. Përveç bashkëshortëve dhe trashëgimtarëve e drejta e pjesëtimit të pasurisë së përbashkët, madje si gjatë martesës ashtu edhe pas pushimit të saj, i takon edhe kreditorit i cili kërkesën

[47] Arta Bilalli, vep. e cit., f. 156.

[48] LFK, neni 56 paragrafi 2.

[49] Haxhi Gashi, Abdulla Aliu, Adem Vokshi, vep. e cit., f. 156.

e vet nuk ka mundur ta përmbushë nga pasuria e veçantë e bashkëshortit debitor.[50]

## 8. Përgjegjësitë dhe detyrat e bashkëshortëve nga pasuria e pjesëtuar dhe detyrimet e tyre që dalin nga pasuria e përbashkët

Bashkëshortët mund të kenë detyrime reciproke, por edhe detyrime në raport me personat e tretë dhe me rastin e pjesëtimit të pasurisë së përbashkët përmbushen të gjitha detyrimet për të cilat janë përgjegjës bashkëshortët veç e veç ose së bashku. Bashkëshortët mund të kenë detyrime të cilat kanë lindur para lidhjes së martesës ose edhe gjatë lidhjes ekzistimit të martesës, por me pronësinë e tyre të veçantë dhe këto duhet të jenë të njohura me rastin e ndarjes së pronësisë së përbashkët dhe për to përgjegjësia i takon secilit nga bashkëshortët veç e veç dhe kjo nuk është çështje e vështirë për t'u konstatuar. Bashkëshortët janë përgjegjës për detyrimet që dalin nga pasuria e besuar dhe për detyrimet e tyre nga pjesa e tyre nga pasuria e përbashkët.[51] Nga ky përcaktim ligjor, shihet qartë shihet se bashkëshortët mund të kenë dy lloje detyrimesh, detyrimet e veçanta të tyre për pjesët e veçanta të pronësisë dhe detyrimet e përbashkëta, respektivisht detyrimet që dalin nga pjesa e tyre e pasurisë së përbashkët.

Detyrimet që lindin gjatë martesës lidhur me pronësinë e përbashkët të bashkëshortëve është një çështje mjaft e vështirë, që të provohet se ato detyrime a janë të lidhura me pasurinë e përbashkët të bashkëshortëve, apo janë të krijuara për nevojat personale të bashkëshortit dhe se ato detyrime i obligojnë të dy bashkëshortët. Si obligime të përbashkëta mund të jetë pagimi i qirasë për banesën, ndërsa si detyrim i veçantë mund të jetë ndonjë shpenzim për të përkrahur ndonjë anëtar të familjes jashtë bashkësisë familjare, p.sh. blerjen e pajës për vëllain. Detyrimet e bashkëshortëve që janë të përbashkëta dhe individuale përmes pasurisë së tyre

[50] Ibid.

[51] LFK, neni 57 paragrafi 1.

të përbashkët dhe të pjesëtuar (të veçantë) si dhe për detyrimet për njërin nga bashkëshortët që duhet të përmbushë ndaj personit të tretë si dhe për detyrimet që do t'i përmbushin nga të dy bashkëshortët.[52] Bashkëshortët në raport me pasurinë e përbashkët mund të kenë detyrime individuale dhe këto detyrime individuale i llogariten në pjesën e pasurisë së përbashkët që do të thotë secilit nga bashkëshortët detyrimet duhet t'i llogariten në pjesën e pasurisë së përbashkët.[53]

Bashkëshortët mund të kenë edhe detyrime të ndërsjella që bazën nuk e ka në pasurinë e përbashkët, por në pasurinë e pjesëtuar dhe në këtë mënyrë bashkëshortët do të bëjnë përmbushjen e saj me rastin e ndarjes së pasurisë së përbashkët ose ky detyrim (borxh) do t'i llogaritet në pjesën e veçantë nga pasuria e përbashkët e bashkëshortëve. Njëri nga bashkëshortët mund të ketë detyrime kundrejt personave të tretë e cila si detyrim është pasivë e pasurisë së përbashkët, edhe pse është obligim i njërit bashkëshort i krijuar për pasurinë e përbashkët të bashkëshortëve, do të konsiderohet si detyrim i përbashkët, respektivisht detyrim solidar, që nënkupton se edhe bashkëshorti tjetër duhet të marrë pjesë në përmbushjen e këtij detyrimi.[54]

Në qoftë se të dy bashkëshortët kanë detyrim të përbashkët ndaj personave të tretë, atëherë ai detyrim (borxh) nuk do të llogaritet në masën pasurore të pasurisë së përbashkët respektivisht do të veçohet vlera që duhet të përmbushen detyrimet e përbashkëta të bashkëshortëve të krijuara lidhur me pasurinë e përbashkët, në raport me personat e tretë. Detyrimet e përbashkëta të bashkëshortëve nuk mund të lindin pasi të ndodhë edhe ndarja e jetës së përbashkët[55] Paragrafi 3, përcakton rastin kur bashkëshorti i cili nga pasuria e veçantë e ka përmbushur detyrimin e tij solidar,[56]

[52] LFK, neni 57 paragrafi 2.

[53] Ministria e Drejtësisë, Doracak për Përgatitjen e Provimit të Jurisprudencës, Prishtinë, 2015, f. 532.

[54] Ibid.

[55] Ibid.

[56] Detyrim solidar do të thotë, kur dy e më tepër debitorë kanë obligim ta përmbushin detyrimin ndaj kreditorit ndërsa kreditori ka të drejtë të kërkojë shlyerjen e detyrimit nga cilido debitor, atëherë personi që ka paguar në emër të të dyve ka të drejtë që nga bashkëshorti

lidhur me detyrimet solidare zbatohen dispozitat e Ligjit për detyrimet i Kosovës.

## PËRFUNDIMI

LFK lejon mundësinë që bashkëshortët me marrëveshje të veçantë (kontratë) ta rregullojnë çështjen e administrimit dhe të disponimit në pasurinë e përbashkët. Kur bëhet pjesëtimi i pronësisë së përbashkët të bashkëshortëve njëkohësisht pason edhe shuarja e pronësisë së përbashkët të bashkëshortëve dhe lind pronësia e veçantë e bashkëshortëve, në qoftë se ata janë ende në martesë për pjesën e pjesëtuar (ndarë), por, nëse vazhdon martesa edhe më tej, sërish themelohet pronësia e re e përbashkët për pjesën e krijuar pas momentit të pjesëtimit. Përcaktimi i pjesëve në pasurinë e përbashkët të bashkëshortëve gjithmonë do të niset nga parimi se ata janë të barabartë derisa njëri nga bashkëshortët nuk deklarohet që pjesët e tyre mos të jenë të barabarta, por të përcaktohet në bazë të kontributit të dhënë për fitimin e asaj pasurie të përbashkët të bashkëshortëve. Pjesëtimi i pasurisë së përbashkët mund të bëhet gjatë ekzistimit të martesës dhe pas zgjidhjes së martesës. Bashkëshortët mund të kenë detyrime reciproke, por edhe detyrime në raport me personat e tretë dhe me rastin e pjesëtimit të pasurisë së përbashkët përmbushen të gjitha detyrimet për të cilën janë përgjegjës bashkëshortët veç e veç ose së bashku.

Në procedurë jokontestimore për ndarjen (pjesëtimin) e sendeve dhe patundshmërive në bashkëpronësi gjykata vendos për ndarjen dhe mënyrën e ndarjes së sendeve të tilla. Procedurën e ndarjes së sendit dhe të patundshmërisë në bashkëpronësi mund ta iniciojë me propozimin e tij secili nga bashkëpronarët. Propozimi i paraqitur në gjykatë duhet t'i përfshijë të gjithë bashkëpronarët. Propozimi duhet t'i përmbajë të dhënat për objektin e ndarjes, për madhësinë e pjesëve si dhe për të drejtat e tjera sendore të secilit bashkëpronar. Për sendet e paluajtshme duhet cekur të

thetër të shpërblejë pjesën e detyrimit që e ka përmbushur për të, kjo ndryshe thuhet se bashkëshorti ka të drejtën e regresit, sepse në këtë rast për përmbushjen e detyrimit solidar nuk është përdorur pasuria e përbashkët e bashkëshortëve, por pasuria e veçantë e bashkëshortit.

dhënat kadastrale dhe ato nga libri i patundshmërive. Propozimit duhet bashkangjitur provat mbi të drejtën e pronësisë, të drejtën e servitutit dhe të drejtat e tjera sendore, si dhe për posedimin e patundshmërisë. Në rastin e pjesëtimit të pasurisë së përbashkët, sendet që i takojnë njërit bashkëshort si pjesë e ushtrimit të zanatit ose profesionit (makina pune, ordinancë mjekësore, etj.), duhet t'i takojnë atij bashkëshorti, pra të kalojnë (veçohen) në pjesën që i takon bashkëshortit që e ushtron zejen ose profesionin. Nëse vlera e sendeve personale është e madhe në raport me vlerën e përgjithshme të pasurisë së përbashkët, në këtë rast edhe këto sende duhet të ndahen.

**Literatura:**

- Abdulla Aliu, Haxhi Gashi, *E drejta familjare,* Prishtinë, 2007.
- Arta Bilalli, *E drejta familjare,* Prishtinë, 2009.
- Gani Oruqi, *E drejta familjare,* Prishtinë, 1994.
- Haxhi Gashi, Abdulla Aliu, Adem Vokshi, *Komentar Ligji nr. 2004/32, për familjen i Kosovës,* Prishtinë, 2012.
- Hamdi Podvorica, *E drejta familjare,* Prishtinë 2011.
- Ministria e Drejtësisë, *Doracaku për përgatitjen e provimit të jurisprudencës,* Prishtinë, 2015.

**Akte ligjore**

- Ligji nr.2004/32 për Familjen i Kosovës.
- Ligji nr. 03/L-066 për Procedurën Kontestimore i Kosovës.
- Ligji nr. 03/L-0707 për Procedurën Jokontestimore i Kosovës.

# PËRMBAJTJA

NJË SHEKULL NGA PËRKTHIMI I PARË I PJESSHËM I KURANIT NË GJUHËN SHQIPE ..... 5

Sabri BAJGORA
IMAM KURTUBIU DHE TEFSIRI I TIJ "EL XHAMIU LI AHKAMI-L KURAN" ..... 9

Prof. dr. Abdulla HAMITI
LEJLA DHE MEXHNUNI - TREGIMI MË I BUKUR I LETËRSISË ORIENTALE-ISLAME PËR DASHURINË MISTIKE.. 49

Dr. Sadik MEHMETI
ANGAZHIMI PËR GJUHËN SHQIPE NË SHKOLLAT "IDÂDIJE" DHE "DÂRULMUALLIMÎN" ..... 69

Jakub bin Is-hak EL KINDI
METODAT E LARGIMIT TË PIKËLLIMIT DHE DEPRESIONIT SIPAS EL-KINDIUT ..... 79

Dr. Feim GASHI
PSIKOLOGJIA E VDEKJES DHE NDIKIMI I BESIMIT FETAR NDAJ VDEKJES ..... 97

Arzu TERZI
VEÇORITË SOCIO-EKONOMIKE TË NËPUNËSVE FETARË NË PRISHTINË DHE NË GJAKOVË ..... 115

Dr. Hanife ALACA
NAHIJA E VUSHTRRISË NË SHEKULLIN XV ..... 131

Prof. dr. Hysen MATOSHI
MASAKRA E PRAPASHTICËS SIPAS KËNGËVE POPULLORE .. 149

Mr. Besim MEHMETI
DOKUMENTI I VËLLAZËRISË NJERËZORE ..... 157

Mr. sc. Bahri CURRI
FEMRA DHE E DREJTA E SAJ E PRONËSISË
NË KANUNIN E LEKË DUKAGJINIT ..... 177

Pashtrik HAJRAJ
PARIMI I REALIZMIT NË FINANCAT ISLAME ..... 187

Dr. Mensur ZUKORLIĆ
TRASHËGIMIA ETIKE DHE TRADITA OSMANE E NISHIT..... 203

LL.M. Argjent XHELADINI
NDARJA E PASURISË SË PËRBASHKËT TË BASHKËSHORTËVE
PAS ZGJIDHJES SË MARTESËS NË LEGJISLACIONIN E
REPUBLIKËS SË KOSOVËS ..... 219

PËRMBAJTJA..... 239